This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

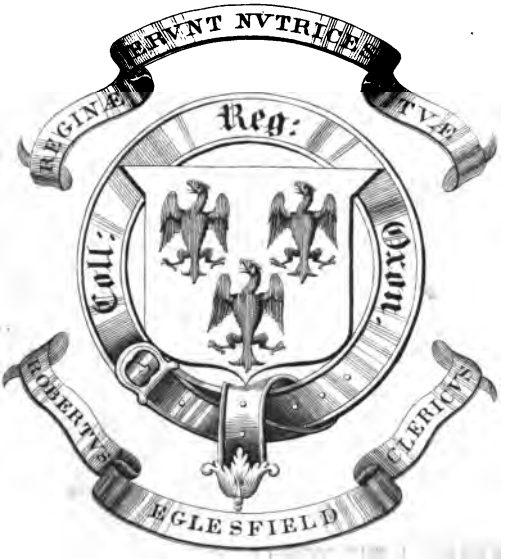
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

1911 20



Munificentia
Roberti Mason S.T.P.

381 M 2

26783

Gedr. v. Reifstiengl.

Dr. MOLIERE GRÄNIEL

Gemahlt im Jahre 1814 lithogr. 1838.
von C. Paatzow.

Der Mensch.

Eine

Untersuchung für gebildete Leser.

Von

Dr. M. C. F. W. Grävell,
königl. preuß. Geheimen Justiz-Rathe.

Mit dem Bilde des Verfassers.

Vierte, neu bearbeitete Ausgabe.

Leipzig, 1839.
Verlag von Emil Günz.

Den

Hochverehrten

und

innigst geliebten Herren:

Herrn Studiendirector M. Becher,
nachher zu Liegnitz,

— Inspector Lobach, zu Züllichau,

— Prediger Nicolai, daselbst,

— Prediger Metzke, nachher zu Nibusch,

— Prediger Kluge, anjetzt zu Cossar,

dankbar gewidmet.

[redacted]nd wer weiß, wie manche Erfindung auch reift hier im Kreiſe
Derer, die ich jetzt weinend verlaſſe, in folgenden Jahren
Ruhm dem geprieſ'nen Erfinder zu geben. O Ihr Geliebten —
Doch unter allen ziemt Euch mit Recht mein Dank wohl am erſten,
Die ihr mit Kenntniſſen mich ausſchmücktet, zu nutzen dem Staate.
Ja, werd' ich einſt geſchickter und unbeſtechlicher Richter,
Schützer der Schwachen, Euch gebührt ein Theil ihres Dankes.
Was Ihr mir waret und was ich Euch danke, nie werd' ich's vergeſſen." — —

So ſprach ich zu Ihnen, meine verehrungswürdigen Lehrer, als ich, eine Ueberſicht der Erfindungen des Jahrhunderts vorausſchickend, bei meinem Abgange von dem Pädagogium zu Züllichau von Ihnen öffentlich Abſchied nahm. So denke ich auch noch heute. Gern hätte ich dieſe Geſinnungen ſchon früher öffentlich bekannt; allein was ich bisher geſchrieben habe, hatte nicht das allgemein humaniſtiſche Intereſſe, um durch deſ-

ſen Dedication gleichſam den Männern ein D[redacted] zu bringen, welche den Menſchen in mir ausgebildet zu haben, das vorzüglichſte Verdienſt um mich beſitzen. Um ſo mehr werde ich mich glücklich preiſen, wenn ich in den folgenden Blättern durch meine Arbeit den guten Willen und das Streben rechtfertige, ein Ihrer Bildung und Wartung würdiges Product denjenigen zurückzugeben, die den Keim dazu in mir pflegten. Nehmen Sie, theure Freunde, mit entſprechenden Geſinnungen dieſen Zoll meiner Ehrerbietung und Dankbarkeit auf!

Nie werde ich vergeſſen, was ich Ihnen, und was ich der Anſtalt überhaupt ſchuldig bin. Es iſt mir dieß unendlich oft in das Gedächtniß,

[redacted]hrend der vorliegenden Arbeit, gekommen, wenn ich mir gestehen zu dürfen glaubte, eine schwierige Aufgabe vollständig und deutlich gelöst zu haben. Ich erinnere mich unter andern sehr lebhaft, daß der verstorbene ehrwürdige Consistorialrath Steinbart einstens sich sämmtliche von den Primanern in einem halben Jahre angefertigten Ausarbeitungen vorlegen ließ und solche durchsah, um daraus den Geist seiner Schüler kennen zu lernen. Es befand sich darunter eine über die Ursachen der Dauerhaftigkeit der Jugendfreundschaften, welche ich mit besonderer Lust ausgearbeitet hatte und worin ich vielleicht tiefer in manches ursachliche Verhältniß eingedrungen war, als man von einem fünfzehnjährigen jungen Manne erwartete. Der Rath Steinbart fällte zwar

kein öffentliches Urtheil über die durchgesehenen Arbeiten, hatte aber, da auf meinen Heften mein Name nicht stand, ohne mich zu kennen, in der Lehrer-Conferenz vorzüglich die Gründlichkeit jener Arbeit und ganz besonders den ungeschmückten, schlichten und planen Styl des Verfassers lobend, nach dem letzteren sich erkundiget. Man theilte mir dieß mit, und diese an sich unbedeutende Anecdote ist für mich hiernächst von der größten Wichtigkeit für meine Ausbildung und besonders für meine Darstellungsart geworden.

Dergleichen für mich wichtige Begebenheiten sind mir noch mehrere im Gedächtnisse, und eben so wird es meinen Mitschülern gehen. Denn ich war keineswegs ein Gegenstand besonderer Auf-

[redacted]rksamkeit. Ich habe seit der Zeit viele Schulen kennen lernen; aber ich glaube nicht, daß bloß meine Vorliebe, sondern daß wichtige Gründe mich bestimmen, dem Pädagogium und Waisenhause zu Züllichau den Vorzug zu geben. Diese Gründe sind folgende:

1) Man beabsichtigte nicht vorzugsweise Richtung und Geschicklichkeit für irgend ein practisches Geschäft, sondern man war auf die formelle und universelle Ausbildung der jungen Leute hauptsächlich bedacht. Man erzog und bildete Menschen.

2) Man dressirte die jungen Leute nicht, sondern es war alles dazu angethan, daß sie

sich selbst aus sich herausbilden mußten u[illegible] meistentheils unbemerkt, nur verwahrt wurden vor schädlichen Abwegen. Nichts ist gehässiger, als wenn die Individualität jedes Einzelnen dem Eigensinne allgemein aufgestellter Normen aufgeopfert werden soll, und wenn zur Freiheit reifende Menschen, wie Drahtenden unter der Scheere des Radlers, gleich gemacht werden.

3) Eben darum war es auch in Züllichau so selten nöthig, zu strafen, und wenn ja Strafen nöthig waren, konnten sie individuell zuträglich gewählt werden und brauchten niemalen so stark zu seyn, daß sie mehr erbitterten, als besserten. Der Jüngling

lernte ſich allmählig ſelber regieren, und für die meiſten war die Verachtung ihrer Lehrer, mit denen ſie ſonſt in familiären Verhältniſſen lebten, das allerabſchreckendſte Motiv.

4) Aus dieſer Bildung mußte von ſelbſt folgen, daß der Züllichauer ſich gewöhnt hatte, den wahren Werth der Dinge richtig zu beurtheilen und ſein Glück nicht zu ſuchen, wo dauerhaftes Glück nicht zu finden iſt.

Sie, meine hochverehrten Freunde, die noch in dieſem Geiſte an dieſer Anſtalt mitwirken, werden Sich über dieſe gerechte Anerkennung Ihrer Bemühungen freuen, und Sie, welchen das Schick-

ſal jetzt einen andern Wirkungskreis angewie[illegible]
hat, werden mit mir Sich gern erinnern, daß
auch Sie früher dazu beitrugen. Sie alle ſchließe
ich an mein kindlich dankbares Herz.

Hauptquartier Gorgaſt, vor Cüſtrin,
den 7. Decbr. 1813.

Grävell.

Vorrede

Zur ersten Auflage.

Wenn man eine Menge unsrer staatswissenschaftlichen Schriftsteller gelesen hat, so kann man sich nicht der Verwunderung darüber enthalten, welche Verschiedenheit der Ansichten unter ihnen herrscht, und wie sie über Dinge, welche das gemeine Leben betreffen, nicht nur von ganz entgegengesetzten Grundsätzen ausgehen und die widersprechendsten Lehrsätze entwickeln, sondern auch oft Dinge behaupten, mit denen die Wirklichkeit unvereinbar scheint, und welche dem geradezu widersprechen, worin oft die Verfahrungsart aller Jahrhunderte übereinstimmt. Erklärlich ist dieß allerdings dadurch, daß so viele Deductionen aus Hypothesen gemacht werden, welche die Gelehrten um so lieber haben, als sie solche als selbst geschaffene Kinder ihres Geistes betrachten, anstatt daß, wenn sie die Erfahrung zu Rathe zögen, sie selbst sich für Zöglinge dieser allnährenden Mutter anerkennen müssen. Daher dieser Widerstreit und dieser Haß zwischen den Theoretikern und Practikern. Je strenger jene auf ihr System halten, je mehr sie alles Empirische davon ausschließen, je gewaltiger sie verlangen, daß sich die Wirklichkeit nach ihren Ansichten formen solle, desto entfremdeter werden sie den Geschäftsleuten, deren Erfahrungen ihnen täglich den Beweis geben, daß die Sachen in der

ſal jetzt einen andern Wirkungskreis angewie[illegible] hat, werden mit mir Sich gern erinnern, daß auch Sie früher dazu beitrugen. Sie alle ſchließe ich an mein kindlich dankbares Herz.

Hauptquartier Gorgaſt, vor Cüſtrin,
den 7. Decbr. 1813.

Grävell.

Vorrede

Zur ersten Auflage.

Wenn man eine Menge unsrer staatswissenschaftlichen Schriftsteller gelesen hat, so kann man sich nicht der Verwunderung darüber enthalten, welche Verschiedenheit der Ansichten unter ihnen herrscht, und wie sie über Dinge, welche das gemeine Leben betreffen, nicht nur von ganz entgegengesetzten Grundsätzen ausgehen und die widersprechendsten Lehrsätze entwickeln, sondern auch oft Dinge behaupten, mit denen die Wirklichkeit unvereinbar scheint, und welche dem geradezu widersprechen, worin oft die Verfahrungsart aller Jahrhunderte übereinstimmt. Erklärlich ist dieß allerdings dadurch, daß so viele Deductionen aus Hypothesen gemacht werden, welche die Gelehrten um so lieber haben, als sie solche als selbst geschaffene Kinder ihres Geistes betrachten, anstatt daß, wenn sie die Erfahrung zu Rathe zögen, sie selbst sich für Zöglinge dieser allnährenden Mutter anerkennen müssen. Daher dieser Widerstreit und dieser Haß zwischen den Theoretikern und Practikern. Je strenger jene auf ihr System halten, je mehr sie alles Empirische davon ausschließen, je gewaltiger sie verlangen, daß sich die Wirklichkeit nach ihren Ansichten formen solle, desto entfremdeter werden sie den Geschäftsleuten, deren Erfahrungen ihnen täglich den Beweis geben, daß die Sachen in der

Welt meiſtentheils ganz anders beſchaffen ſind, als ſie von der Höhe des Parnaſſes oder bei der Lampe der Studierſtube erſcheinen und beſchrieben werden. Indem ſie daher von den gegebenen Regeln der Theoretiker für die Anwendung keinen unmittelbaren Nutzen abſehen können, verwerfen ſie alle Speculation, halten ſich lediglich an die Erfahrung, und thun darnach in jedem vorkommenden Falle, was ihnen gut dünkt. Daß ſie hierbei nicht immer richtig und conſequent verfahren, iſt ganz natürlich, und eben dadurch geben ſie nun wieder den Gegnern, welche, wie überhaupt alle Menſchen, weit eher den Splitter in des Nächſten Auge ſehen, als den Balken im eigenen, Gelegenheit, die Conſequenz und den Vorzug der Theorie vor dem Schwanken der empiriſchen Maaßregeln zu rühmen und dieſe zu verachten. In der That unterſcheidet ſich die Aeußerung der Uneinigkeit beider Theile dadurch, daß die Theoretiker von den Practikern verſpottet, dieſe hingegen von jenen verachtet werden.

Muß man es nothwendig mit einer von beiden Parteien halten, ſo würde ich meines Theils mich zu den Practikern ſchlagen. Denn Erfahrung und geſunder Hausverſtand ſind unbezweifelt weit ſicherere Führer durchs menſchliche Leben, als Gelehrſamkeit und Speculation. Wer wird ſich nicht lieber einem vernünftigen, erfahrnen Arzte, als dem gelehrten jungen Manne anvertrauen, der noch an keinem Krankenbette war? Daſſelbe gilt von allen Wiſſenſchaften für das practiſche Leben. Die Richtigkeit dieſer Behauptung hat ſich ſchon zu oft in der Erfahrung bewährt. Nichts iſt gefährlicher, als einen Staat nach den Maximen irgend eines wiſſenſchaftlichen Syſtems regieren und formen zu wollen. So oft dieß noch geſchehen iſt, ſo haben immer die Staaten, an denen die Probe gemacht worden iſt, darunter gelitten, und man

hat in kurzer Zeit diese Versuche aufgeben und umkehren müssen, um nicht zu Grunde zu gehen.

Indessen thun doch die Practiker den Gegnern darin Unrecht, wenn sie ihnen einen Vorwurf daraus machen, daß ihre Lehrsätze nicht immer buchstäbliche Anwendung finden. Es ist sehr vieles richtig, was nicht ausführbar ist; es ist aber nicht darum unanwendbar, weil es nicht gut ist, sondern weil andere schon existirende Verhältnisse und Umstände es nicht gestatten, Umstände, welche nur [redacted]uoft das Werk der Verkehrtheit, des Eigennutzes oder [redacted] Thorheit sind. Der Fluch des Bösen ist, daß es ewig Böses erzeugt! daß es nicht bloß an und für sich selbst schadet, sondern daß es außerdem noch viel Gutes hindert.

Die allermeisten menschlichen Einrichtungen sind kein Werk berechneter Speculation; die Verhältnisse, in denen wir leben, sind vielmehr ein Werk des Zufalls, der Nothwendigkeit oder der Gewalt, oder es haben diese Ursachen zusammengewirkt. Was das Bedürfniß allmählig selber ausgebildet und herbeigeführt hat, wird an und für sich mit der Vernunft in keinem Widerspruch stehen können. Denn allgemeine menschliche Bedürfnisse müssen, als Beziehungen auf Menschen, den Gesetzen der Vernunft untergeordnet seyn, und diese müssen ihren Einfluß behaupten, es sey denn, daß die Bedürfnisse mit einem Male so groß und so drückend würden, daß die Leidenschaften die Stimme der Vernunft übertäubten. Diesen Fall ausgenommen, werden solche Einrichtungen und Institute, welche allmählig aus sich selber hervorgegangen und, so zu sagen, unwillkührlich von der Vernunft den Menschen geschenkt sind, große Achtung verdienen, und sollten um so ehrwürdiger seyn, je allgemeiner sie verbreitet sind und je mehr dadurch documentirt ist, daß, trotz der Verschiedenheit der Nationen, dieses

Institut der menschlichen Natur angemessen sey. Einrichtungen daher, deren allmähliges Entstehen und Ausbilden die Geschichte kaum zu erspähen und nachzuweisen vermag, und welche durch das Bedürfniß der Menschen selbst erschaffen sind, können billig als der Menschheit heilig betrachtet werden; und es wird fast immer eine Verletzung der Menschheit selber seyn, solche Institute, welche sich Jahrhunderte hindurch selbst erhalten, oft allen Angriffen der Gewalt, der Eitelkeit und des Eigennutzes widerstanden haben und das Palladium der menschlich[illegible] und bürgerlichen Freiheit gewesen sind, mit gewaltsam[illegible] Hand niederzureißen. Billig sollte einem solchen Unternehmen die Frage vorangehen: Ich, der ich zerstören will, woran Tausende und Millionen von Menschen bauten, bin ich so weise, daß ich meine Einsichten in die Wagschale mit den Einsichten aller jener Menschen zu legen wagen darf?

Allerdings gibt es aber auch Einrichtungen, welche zur Zeit ihrer Entstehung und Beförderung nützlich und heilsam, ja vielleicht unentbehrlich waren; aber bei der ganz veränderten Lage der Dinge, der Denkungsart und des bürgerlichen Lebens nicht nur ganz entbehrlich, sondern sogar nachtheilig und schädlich geworden sind und ihr Bestehen nur dem Privatinteresse Einzelner verdanken, welches daran geknüpft ist; z. B. die Klöster und Capitel und die geistlichen Orden. Es gibt andere Einrichtungen, welche ihrem Ursprunge und ihrer Natur nach allerdings ehrwürdig sind, in welche sich aber nach und nach so viele Mißbräuche und Laster eingeschlichen haben, daß die schädliche Wirkung dieser letztern bei weitem den Nutzen der ursprünglichen Einrichtung übersteigt. Früher oder später trifft dieß alle Institute auf Erden. Es ist nicht nur unterm Monde nichts vollkommen, sondern es ist auch das

Loos aller menſchlichen Schöpfungen, daß ſie, obgleich urſprünglich gut, doch nach und nach ausarten und durch Menſchen ſelber verdorben und gemißbraucht werden. Eine weiſe Vorſehung hat es ſo geordnet, daß nichts Menſchliches vollkommen, nichts unwandelbar ſey, daß Alles ſich abnutze und verderbe, damit die Menſchheit niemals und in keinem Stücke der Thätigkeit entbehren und erſchlaffen dürfe, damit ſie fort und fort einreißen und bauen, und zu jeder Zeit und in jeder Periode ihrer Exiſtenz durch eigene Anſtrengung und mit eigener Freiheit der Vervollkommnung zuſtreben ſolle.

Wenn ſonach, was anfänglich ſchön war, durch die Zeit befleckt und entſtellt worden iſt, ſo fragt es ſich nur, ob dieſe eingeſchlichenen Mißbräuche wieder fortgeſchafft, ob dieſe Flecken noch abgewaſchen werden können, ohne daß das ganze Gemählde mit weggewiſcht und mithin ebenfalls unbrauchbar wird; ſo wird es denn auch auf die Unterſuchung ankommen, ob mit derſelben Mühe, Zeit und Koſten, welche die Reparatur erfordern würde, nicht ein weit ſchöneres und beſſeres neues Kunſtwerk geliefert werden könne. Ein Thor wird flicken, wo es beſſer iſt, neu zu bauen. Aber die reiflichſte Prüfung, die ſorgfältigſte Berechnung, die kaltblütigſte Ueberlegung gehört dazu, um hier das Beſſere abzuwägen. Bei dem leiſeſten Zweifel, bei der geringſten Ungewißheit iſt die Erhaltung und Ausbeſſerung des Alten der Neuerung vorzuziehen. Nicht zu gedenken, daß bei dem Eingreifen aller Verhältniſſe des menſchlichen Lebens in einander, keines derſelben zerſtört werden kann, ohne mancherlei oft ſehr harte Störungen an Orten, auf welche man zu wirken weit entfernt war; iſt doch die politiſche Rechenkunſt noch keineswegs zu der Vollkommenheit und Sicherheit gediehen,

daß ihre Exempel die Probe hielten. Welcher Menſch iſt allwiſſend genug, an Alles zu denken, was mitwirken kann und vielleicht ganz andere Reſultate hervorbringt, als man beabſichtigte! Die Zuverſicht, welche die Erfahrung gibt, iſt eine ganz andere, als die, welche die Speculation erzeugt. Jene ſteht dem Alten, dieſe dem Neuen zur Seite.

Etwas ganz Anderes iſt es mit den Einrichtungen, welche die Willkühr der Machthaber geboten und hervorgebracht hat. Selbſt die Größe und Weisheit des Urhebers bürgt nicht für deren Gehalt. Große Menſchen haben auch große Fehler und große Leidenſchaften. Wenn gleich es ausgemacht iſt, daß Jedermann nur mit Zweifel und nur nach der allerſorgfältigſten Prüfung es wagen darf, die Beſchlüſſe eines großen Mannes zu richten; wenn gleich es wahr iſt, daß der helle Blick eines ſolchen Mannes oft im Augenblick überſehen hat, was Andere nur mühſam und oft gar nicht erkennen; und wenn gleich nicht ſelten es ſich trifft, daß uns oft plötzlich die That eines großen Mannes, welche bis dahin ſtets getadelt worden iſt, von einer Seite erſcheint, wo ſie unſere Bewunderung und ehrfurchtsvolles Erſtaunen erregt: ſo iſt doch auch gewiß, daß die größten Leute Menſchen bleiben und fehlen können, und daß, bei gleichen Talenten, der Einzelne leichter zu täuſchen iſt, als Viele. Wie viel mehr wird man alſo berechtigt ſeyn, die Anordnungen ſolcher Machthaber der Kritik zu unterwerfen, welche nicht hervorſtechende Talente zur Bürgſchaft der Zweckmäßigkeit ihrer Anordnungen einſetzen können. Selten, und bisher faſt nie, haben dieſe auf deutliche Einſichten von der Beſchaffenheit und dem Verhältniſſe der einzelnen Theile des Staates und der Staatsgewalt ſich ge-

gründet. Nach Bequemlichkeit und nach Gutdünken ist jeder Noth möglichst abgeholfen worden, so wie sie sich gezeigt hat, sofern nicht gar Gunst, Vorurtheil, Schwäche oder Leidenschaften mancherlei Art die Gesetze dictirt haben. Wie kann da Wahrheit, Uebereinstimmung und Zusammenwirken in diesen Anordnungen seyn?

Dieß zu prüfen, zu würdigen und zu erweisen, dazu ist die Theorie unentbehrlich. Denn Beweise können nur aus zuverläßigen Vordersätzen geführt werden. Allgemein gültige und unumstößliche Sätze aber kann nie die Erfahrung liefern, weil sie immer nur das Einzelne, wirklich Geschehene umfaßt, und niemals bis zum Allgemeinen sich erheben kann. Die Theorie liefert die Regeln, welche allgemein gültig sind, und welche auch allgemein würden Anwendung finden können, wenn nicht andere schon vorhandene Umstände es verhinderten. Eben dieß zu beurtheilen, zu bestimmen, ob die gleichzeitig mitwirkenden Verhältnisse nicht die Anwendung verbieten, mit einem Worte, die Regeln der Theorie nach den Umständen für die Ausführung zu modificiren, das ist Sache der Practik. Die Theorie sucht nur die allgemeinen Gesetze auf und erweiset sie. So gehen beide Hand in Hand und sind einander unentbehrlich. Wie armselig, unzureichend und dürftig würde die Theorie bleiben, wenn ihr nicht die Erfahrung die Gegenstände weiterer Untersuchungen lieferte und die Ausführbarkeit die Probe der Wahrheit der Speculation abgäbe; und umgekehrt, wie schwankend, unzuverläßig und sich selbst zerstörend würde die Practik bleiben, welche nicht auf Theorie gegründet wäre! Die Vereinigung beider ist nothwendig, wo etwas Vollkommenes bewirkt werden soll. Auf den ersten Blick sind unter unsern staatswissenschaftlichen Schriftstellern dieje-

nigen zu erkennen, welche ihre Einsichten durch Studium aufgeklärt, berichtiget und befestiget, aber aus der Erfahrung die nothwendigen Bedingungen der Vorsicht und Modification in der Anwendung abgezogen haben. Wie ganz anders sind ihre Vorschläge, wie verschieden selbst ihre Darstellung von dem gebietenden Style der bloßen Gelehrten! Statt aller berufe ich mich auf das Beispiel des Herrn v. Schuckmann. So klein seine Schrift über Finanzverbesserungen ist, so kostbare Gedanken, Erinnerungen und Vorschläge enthält sie. Es ist unter den letzten nur ein einziger, welchen nicht ein jeder auf der Stelle billigen wird, nämlich die angenommene Schwierigkeit bei der Abschätzung der Grundstücke. Alle von ihm angegebenen Schwierigkeiten kommen nur daher, daß er den selbst aufgestellten, zuverläßig richtigen Satz verlassen hat, daß die Grundstücke lediglich nach ihrem natürlichen, nicht nach ihrem industriellen Ertrage abgeschätzt werden müssen. Von gleichem Werthe sind alle andern Schriftsteller, welche ihr sich gebildetes System mit der Erfahrung verglichen haben.

Soll aber die Theorie wirklich die Lehrerinn und Führerinn der Ausführung seyn, so ist freilich unumgänglich nothwendig, daß sie in sich selbst zuverläßig, bestimmt und streng erwiesen sey. So lange sie das nicht ist, ist sie ein schwankendes Rohr, an welches sich zu halten, gefährlich ist. Was soll man nun dazu sagen, wenn man die Lehrbücher und die Darstellungen der Staatswissenschaften ansieht? Allein in der Staatswirthschaft gibt es noch vier Hauptparteien, von denen noch keine gemeint ist, das Feld zu räumen, und deren einzelne Glieder wieder unter sich in der größten Disharmonie stehen. Woher diese große Verschiedenheit in einer Wissenschaft, von der man glauben sollte, daß

ſie durch die Wahrnehmungen des practiſchen Lebens in beſtimmte Gränzen gefaßt werden müſſe?

In der That wird man auch finden, daß die meiſten Schriftſteller, je mehr ſie ſich der Darſtellung der Ausführung ihrer Lehrſätze nähern, deſto übereinſtimmender und ähnlicher einander werden. Dieß kommt nicht bloß daher, weil aus falſchen Principien wahre Schlüſſe gezogen werden können, ſondern daher, daß die Schriftſteller ſelber, je mehr ſie die Ausführbarkeit ihrer Vorſchläge darſtellen wollen, deſto mehr es fühlen, daß ſie nicht für den Mond, ſondern für dieſe Erde zu ſchreiben nur Beruf haben konnten, und daß ſie das Menſchengeſchlecht nach ſeiner wahren Beſchaffenheit behandeln müſſen. Deſto abweichender und widerſprechender ſind ſie in den Grundſätzen und Begriffen, von denen ſie ausgegangen ſind und welche ſie ihrer Darſtellung zum Grunde gelegt haben. Die Urſache hiervon iſt, daß Jeder ſich die Grundbegriffe auf ſeine eigene Art gebildet hat, und daß ſie von dieſen aus nach Grundſätzen weiter folgern, welche ein Jeder von ihnen für ausgemacht annimmt, welche es aber keinesweges ſind. Um die Verwirrung noch größer zu machen, bleiben die wenigſten bei Feſtſetzung ihrer Begriffe dem Sprachgebrauche treu, ſondern ſie geben den Worten eine Beſtimmung und Bedeutung, wie es ihnen beliebt, unbekümmert, ob der Sprachgebrauch damit übereinſtimmt oder nicht. Wenn man ſich z. B. die Mühe geben wollte, aus allen Staatswirthſchaftslehren die Erklärung der Worte: Werth und Preis, mit ihren Unterabtheilungen aufzureihen, ſo würde das allerbunteſte Gemiſch zum Vorſchein kommen. Und doch iſt leicht zu begreifen, wie groß die Verwirrung ſeyn müſſe, welche daraus entſteht, wie ſchwierig es iſt, die Sätze der einzelnen Schriftſtel-

ler mit einander zu vergleichen, und wie unendlich oft deren Disputationen und Widersprüche auf bl ße Wortklaubereien hinauslaufen müssen.

Viele haben es sogar nothwendig gefunden, neue Technen zu erschaffen. Dieß ist, mit seltener Ausnahme, immer ein Versuch, der dem Schriftsteller wenig zur Empfehlung gereichen kann. Auf das Beispiel, welches Kant hierin gegeben hat, darf keiner sich berufen. Wenn in einer rein speculativen Wissenschaft ein ganz neuer Weg gebahnt werden soll, wenn es hierbei unumgänglich nothwendig wird, ganz neue Erkenntniß-Begriffe zu bilden, welche bis dahin noch gar nicht existirten, und wofür der Sprachgebrauch, als Ausfluß der Erfahrung, keine Worte liefern kann; dann es ist ohne Zweifel sehr zweckmäßig, neue Technen zu formen, um die damit verknüpften Begriffe in ihrer Reinheit und Bestimmtheit zu erhalten, und zu vermeiden, daß solche nicht mit schon vorhandenen ähnlichen, aber doch verschiedenartigen Begriffen verwechselt werden. Ganz anders verhält es sich mit den practischen Wissenschaften. Ihre Bestimmung ist zunächst nicht, ein neues Leben zu erschaffen, sondern das Leben und Weben der Menschen in einer bestimmten Beziehung aufzufassen, zu untersuchen und auf allgemeine Regeln zurückzubringen. Die Gegenstände ihrer Untersuchungen und Vergleichungen sind gegeben, und es ist nicht leicht denkbar, daß bei deren Zergliederung irgend ein Begriff vorkommen sollte, der nicht etwas schon Vorhandenem entsprechen möchte. Nur äußerst selten kann daher in einer practischen Wissenschaft der Fall eintreten, daß der Gang der Untersuchung die Bildung eines neuen Mittelbegriffes nöthig machen sollte, welchen die Sprache des Lebens noch nicht kennt. Schriftsteller, welche, um ihre Gedan-

ken auszudrücken und deutlich zu machen, sich gedrungen fühlen, für practische Gegenstände mehrere neue Technen zu erfinden und zu bilden, verkünden eben dadurch, daß sie Gedanken und Begriffe vortragen, welche dem practischen Leben fremd sind, und daß sie ihre Leser in ein ganz anderes Land versetzen wollen, als welches sie bewohnen und was sie kennen lernen sollen.

Wären hierbei noch alle Schriftsteller darauf bedacht, nur das mitzutheilen, was ihnen selber vollkommen deutlich ist, nur helle Begriffe aufzustellen, nur erwiesene Behauptungen vorzutragen, so würden doch die Parteien binnen kurzem zu vereinigen seyn. Denn die Wahrheit ist nur eine einige. Sie versteckt sich nie hinter Bollwerken von unverständlichen Worten. Sie ist das Eigenthum aller Menschen, und muß daher auch durchaus dem gesunden Menschenverstande verständlich seyn. Um deswillen hatte Wolf sehr recht, wenn er das Criterion der Wahrheit in die Allgemeinverständlichkeit setzte. Was wahr ist, läßt sich immer zur deutlichen Erkenntniß und zur deutlichen Darstellung bringen, dagegen bei bloß klaren oder dunklen Begriffen nie mit Gewißheit zu bestimmen ist, ob sie richtig sind oder nicht. Würden daher alle Gelehrte den Beruf fühlen, Alles was sie sagen und schreiben, deutlich vorzutragen, so würden sie nicht nur selber richtiger denken, sondern die vorkommenden Widersprüche würden auch leicht zu heben und aufzulösen seyn. „Viele Sätze, welche gar keinen Sinn haben und leere Worte sind, werden von Gelehrten und Ungelehrten bloß darum für wahr gehalten, weil vom Subjecte oder Prädicate kein bestimmter Begriff zu bilden ist oder derselbe gar einen innern Widerspruch enthält, der durch unbestimmte oder mystische Worte versteckt wird,“ sagt Stein-

hart. Da wir, um einen deutlichen Begriff zu haben, uns der Merkmale deſſelben bewußt ſeyn müſſen, ſo daß wir ſie einzeln und klar uns vorſtellen, ſo müſſen wir ſie auch hererzählen können. Wer alſo eine Sprache verſteht, kann alles, was er deutlich erkennt, auch beſchreiben und vortragen. Was man bei hinlänglicher Sprachkenntniß nicht auseinanderſetzen kann, davon hat man ſelbſt nur eine verworrene Erkenntniß. Man muß nur Deutlichkeit des Styls und Popularität nicht verwechſeln. Es wäre ein großes Uebel, wenn alle Bürger und Bauern Philoſophen ſeyn wollten, und es iſt nicht zu verlangen, daß die Sprache der Philoſophen dem Sackträger verſtändlich ſeyn ſolle. Mit Recht ſagt daher Niethammer: „Jeder andere Verſuch, die Philoſophie zu populariſiren, als dadurch, daß das ganze Gebiet der menſchlichen Wiſſenſchaften nach ihren Lehrſätzen berichtiget und aufgeklärt wird, und daß vermittelſt der einzelnen Wiſſenſchaften auf dieſe Weiſe mittelbar die Beſtimmtheit der philoſophiſchen Erkenntniß in den gemeinen Verſtandesgebrauch übertragen wird, jeder Verſuch, die philoſophiſchen Spekulationen über die letzten Gründe alles Wiſſens unmittelbar der Sphäre des gemeinen Verſtandesgebrauches ſelbſt nahe bringen zu wollen, und dieß durch bloße Einkleidung der fremden Begriffe in bekannte Worte, muß nothwendig mißlingen, und wird jederzeit, anſtatt den Geiſt aufzuklären, vielmehr die Köpfe unausbleiblich verwirren.“

Eine andere Urſache falſcher Behauptungen liegt darin, daß ſo oft Worte für Begriffe gehalten werden. Wir hören von Jugend auf eine Menge Worte, ohne von ihrer Bedeutung eine deutliche Vorſtellung zu haben. Aber durch den öftern Gebrauch werden ſie uns ſo ge-

läufig, daß die Gewohnheit die Stelle der deutlichen Erkenntniß einnimmt. Je mehr dieſe Erkenntniß nun ſich von der Erfahrung entfernt, je abſtracter, allgemeiner, und daher ſymboliſcher ſie wird, deſto mehr Gefahr iſt dabei, Worte mit reellen Begriffen, und Nominal- mit Realdefinitionen zu verwechſeln. Daher iſt dieſe Epidemie unter den Gelehrten, wie Steinbart bemerkt, noch gemeiner und wegen der ausgebreiteten Folgen noch viel ſchädlicher, als unter dem gemeinen Manne, der ſich meiſtens ans Sinnliche hält. Daher ergeht billig an jeden philoſophiſchen Schriftſteller die Forderung, daß er beſtimmte Definitionen der von ihm gebrauchten Worte, wenigſtens für die allgemeinen Begriffe, welche er dadurch bezeichnen will, gebe. Leider aber iſt es jetzt an der Tagesordnung, ſich ſelbſt und Andere durch einen ſublimen Vortrag, durch dreiſte, poetiſche und überſpannte Behauptungen und durch Definitionen zu täuſchen, bei denen kein Menſch auf der Welt ſich etwas Beſtimmtes denken und den in Rede ſtehenden Begriff von allen andern unterſcheiden kann. Je dunkler der Ausdruck iſt, deſto mehr Gelehrſamkeit wird dahinter geſucht. Man will nicht, was ſonſt für das Ziel der Weisheit galt, die Wiſſenſchaften aus dem Himmel auf die Erde bringen, man will die Menſchen glauben machen, daß ſie ſelbſt in den Himmel verrückt wären. Die Fabel vom Ikarus iſt keine Warnung mehr gegen dieſe nur zu bald ſchwindende Täuſchung. Der Geiſt des Myſticismus herrſcht überall und verleitet die Menſchen ſich ſelbſt zu betrügen, vielleicht um einige Augenblicke eine Wirklichkeit zu vergeſſen, welche Thaten erfordert, um mit Zufriedenheit daran denken zu können, und welche, ſtatt der Thaten, durch täuſchende Worte nur für Augen-

blicke vergeſſen gemacht werden kann. Nur dadurch iſt es erklärbar, daß Männer, deren entſchiedene Talente nicht zu verkennen ſind, ſo oft auf Behauptungen gerathen, wobei die Phantaſie ganz den Verſtand verſchleiert zu haben ſcheint, daß ſie ſo oft ſich in ihren Ideen iſoliren und Dinge als wahr verkünden, von denen ſie ſelbſt geſtehen, daß eben dieſelben in andern Wiſſenſchaften als falſch verworfen werden müßten.

Iſt es denn aber wohl möglich, daß ein und derſelbe Satz zugleich wahr und zugleich falſch ſeyn könne? Sind die verſchiedenen Wiſſenſchaften, welche das menſchliche Leben erhalten, Schöpfungen feindlicher Weſen? Müſſen ſie nicht alle auf den einen und nämlichen Geſetzen des Denkens bruhen? Müſſen nicht alle aus dem einen und nämlichen höchſten Grundſatze abgeleitet werden, der mit dem Weſen des Menſchen, mit ſeiner innern Natur ſelbſt zuſammenfließt und eine ſo weſentliche Eigenſchaft derſelben iſt, daß ſie aufhören würde zu ſeyn, wenn dieſe Bedingung ihrer ſelbſt aufhörte? Sind daher nicht alle Wiſſenſchaften und alle in ihnen enthaltenen Lehrſätze als Zweige eines Stammes anzuſehen, deſſen Wurzel in der menſchlichen Seele ſelbſt bekleibt iſt? Sie ſind Unterabtheilungen derſelben Gattung, und verſchiedene Arten derſelben Gattung können werder unter ſich noch mit der Gattung im Widerſpruche ſtehen. Was Cicero von den Wiſſenſchaften und Künſten in intellectueller Hinſicht ſo ſchön ſagt, iſt nicht minder wahr in practiſcher Beziehung. Alle hangen ſich durch ein gemeinſchaftliches Band zuſammen; eine jede erleuchtet und erweitert das Gebiet der andern; in keiner würden große Fortſchritte ohne Beihülfe der übrigen gemacht werden können; und die dem Anſcheine nach allerverſchiedenartigſten ſind bei ihrer wei-

tern Ausbildung oft einander am unentbehrlichſten. Aber ſie beſchränken ſich auch wiederum gegenſeitig. Denn da ſie alle in ſyſtematiſcher Ordnung gegen einander ſtehen, ſo iſt eine jede bedingt durch die höhern Grundſätze, aus denen ſie entwickelt iſt; und inſofern dieſer höhere Grundſatz ſeine weitere Darſtellung und genauere Beſtimmung in einer beſondern Wiſſenſchaft erhält, beſchreibt dieſe zugleich die Schranken für eine jede andere Wiſſenſchaft, deren Feld die Unterſuchung eines Satzes iſt, welcher durch den oberſten Grundſatz jener erſten Wiſſenſchaft bedingt worden iſt. So z. B. kann die Moral nichts vorſchreiben, was den Geſetzen des Naturrechts entgegen wäre. Dadurch unterſcheidet ſich der Vielwiſſer von dem wahren Weiſen, daß jener nur die Lehrſätze der einzelnen Wiſſenſchaften, dieſer ihren innern Zuſammenhang und ihr Rangverhältniß unter einander kennt. Denn alles menſchliche Wiſſen iſt eins, und es gibt nur eine menſchliche Weisheit; die Wiſſenſchaften aber ſind Unterabtheilungen, um deswillen vom Verſtande erſchaffen, um die Unterſuchung durch feſte Begriffsbeſtimmungen zu erleichtern.

So nothwendig es daher iſt, bei der Bearbeitung jeder einzelnen Wiſſenſchaft in dem Gebiete zu bleiben, welches die ihr zum Grunde gelegten Begriffe umſchreiben, um der Verwechſelung und Vermiſchung verwandter Ideen vorzubeugen; eben ſo nothwendig iſt es zugleich, auch diejenigen Schranken zu beobachten, welche ihr durch die andern Wiſſenſchaften, in Gemäßheit des Rangverhältniſſes beſtimmt werden, in welchem jene in dem Stammbaume menſchlicher Weisheit, ihrer Beſchaffenheit nach, eingereiht ſteht. Wird dieß verſäumt, ſo kann es nicht fehlen, daß das Feld jeder einzelnen Wiſſenſchaft über eben die Schranken ausgedehnt wird, welche ihr durch ihr Verhältniß zur

einigen menſchlichen Weisheit nach den Geſetzen des Denkens ſelbſt vorgeſchrieben ſind. Nur wenn dieſe nothwendige Regel vernachläßigt wird, kann die Speculation ſich ſo weit verirren, in einer Abtheilung des menſchlichen Wiſſens Geſetze aufzuſtellen, welche den Geſetzen einer andern Abtheilung widerſprechen; eine Verirrung, welche unvermeidlich iſt, weil verſchiedene Species derſelben Gattung ihrer Natur nach conträre Beſtandtheile haben. Dieſe dürfen nur von den übrigen miteriſtirenden Merkmalen getrennt und für ſich verfolgt werden, um leicht contradictoriſch werden zu können. Die Erfahrung beſtätigt dieſe Verirrung in den allermeiſten Lehrbüchern aller verſchiedenen Scienzien. Schriftſteller mit Bonſens, der die Aufſtellung ſolcher Lehren nicht vertrug, deren practiſche Unwahrheit der gemeine Verſtand nur zu leicht erkannte, wie z. B. Gr. v. Soden, haben ſich damit geholfen, daß ſie in den einzelnen vorkommenden Fällen, aus dieſen und jenen Gründen, Ausnahmen von den aufgeſtellten Regeln geſtattet haben. Nicht zu gedenken, daß ſie bei dieſem willkührlichen Verfahren ſelber nicht gleichmäßig haben handeln können, ſo leidet darunter auch die Conſequenz und die Zuverläßigkeit der Wiſſenſchaft ſelbſt. Denn was iſt das für eine Regel, welche ſich nicht immer bewährt? Muß ſie Bedingungen und Einſchränkungen unterworfen werden, ſo müſſen dieſe in der Regel ſelbſt angegeben ſeyn, damit deren Anwendbarkeit überall aus ihr ſelbſt erkennbar ſey. Andere Schriftſteller haben, umgekehrt, der Conſequenz das Opfer gebracht, jede Folgerung aus ihren Begriffen für unbedingt wahr auszugeben und zu behaupten, daß alles, was ſich damit in der Wirklichkeit nicht vereinigen laſſe, zur Ehre ihres Lehrbegriffes ausgerottet oder umgeſchaffen werden ſollte. Ihre Bemü-

hungen sind nicht ganz zu verachten; denn es ist allerdings wissenswerth, die Ausdehnung und den Umfang jeder Wissenschaft, auch in ihrem isolirten Zustande, kennen zu lernen, und zu erfahren, wie weit die Speculation und die practische Vernunft sich von einander entfernen können. Aber gefährlich sind diese Untersuchungen, sobald nicht genau die Grenzscheide angegeben wird, wo Verstand und Vernunft sich verlassen und ein jeder seinen eigenen Weg geht, und wenn irgend eine solche bloß scientivische Folgerung für eine practische Wahrheit ausgegeben wird. Auf diesem Wege kömmt man dazu, ein Machiavell zu werden, dessen Fürst, so groß und patriotisch auch seine Absicht gewesen seyn mag, so scharfsinnig seine Wahrnehmungen sind und so schätzbar auch der Vorrath von Regeln der Weltklugheit ist, doch immer von der practischen Vernunft, zu deren Repräsentanten er sich aufgeworfen hat, im Ganzen als ein Monstrum beurtheilt werden muß. Eine wichtige Lehre aus dem Schatzkästlein der Erfahrung ist die, womit einer unserer geistreichsten Schriftsteller eine Satyre schließt: „Wer mit Systemen spielt, wird selber unausbleiblich das Spielzeug derjenigen, welche das Schooßhündchen zu streicheln wissen.“ Nirgends ist es daher nöthiger, als in den practischen Wissenschaften, genau ihr Rangverhältniß auf der Stufenleiter der einzelnen Abtheilungen menschlicher Weisheit anzugeben, und die Grenzen zu bezeichnen, in denen sie sich hiernach nur bewegen und über welche sie nie hinausschreiten dürfen, ohne unweise zu werden. Wie wenig dieses bei den Staatswissenschaften geschehen ist, braucht nicht beschrieben zu werden. Gleichwohl haben die meisten Lehrer derselben die Nothwendigkeit erkannt, den Staat selbst, als etwas in der Wirklichkeit Vorhandenes, seinem Begriffe nach nicht

von der Wirklichkeit zu entfernen. Da es allzuschwierig ist, den richtigen Begriff des Staates von den existirenden Staaten, wegen ihrer Verschiedenheit und vielfachen Beziehungen, zu abstrahiren, so ist der Versuch gemacht worden, auf die Entstehung der Staaten zurückzugehen und aus den dabei statt findenden einfachern Verhältnissen den allgemeinen Begriff zu entwickeln. So ist es gekommen, daß die Metapolitik die Vorkenntniß der Politik in dem größten Theile der Lehrbücher geworden ist, statt daß sie, nach der Sprachbedeutung des Wortes, erst darauf folgen sollte, indem nach erfolgter Feststellung des Begriffes des Staates und seiner Bestandtheile noch die wichtige und fruchtreiche Untersuchung übrig bleibt, in wie fern die Entstehung der Staaten und die dadurch erzeugten politischen Verhältnisse den Anforderungen und Geboten der Vernunft entsprechen oder nicht, und daher beizubehalten oder umzuwandeln sind. Aber umgekehrt, von der Entstehung der Staaten, auf ihre Nothwendigkeit und auf ihre Natur schließen zu wollen, muß auf Abwege führen. Denn einmal ist über die Entstehung der Staaten, mit wenigen, in der Allgemeinheit sich verlierenden Ausnahmen, keine historische Gewißheit zu erhalten. Bei dem größten Theile schweigt die Geschichte ganz, und bei andern hat sie doch nur die Resultate der eigentlich wirkenden Begebenheiten und Veranlassungen nackt hingestellt, und ist so wenig pragmatisch, daß man sie ununterrichtet über den Ursprung der Staaten verlassen muß. Sodann ist auch die Mannigfaltigkeit ihrer Entstehungsart zu groß, der Zweck derselben fast nirgends ausgesprochen, und der Zustand der öffentlichen Ordnung viel zu sehr allmählig und unmerklich ausgebildet worden, als daß daraus etwas Allgemeines und Gemeinschaftliches

auszusondern gelingen könnte. Endlich, und was die Hauptsache ist, die Einzelnheiten der Erfahrung haben vor dem Richterstuhle der Vernunft kein Allgemeingültigkeit, keine Nothwendigkeit, keine innere Wahrheit. Alle existirende Staaten können ganz anders beschaffen seyn, als sie seyn sollten und als die Vernunft sie erheischt, und man kann wohl zugeben, daß sie es guten Theils sogar wirklich sind. Was innere Wahrheit haben soll, muß von der Vernunft selbst als nothwendig erkannt werden. Die Erfahrung ist zwar der Probierstein der practischen Vernunft, insofern diese nichts verlangen soll, was jener geradezu widerspricht; ja die Erfahrung ist die Gebärmutter unserer Begriffe, Kenntnisse und Wissenschaften. Aber je weniger nothwendig es wird, darauf zurückzukommen, je unabhängiger die Vernunft sich von ihr fühlt und je mehr sie sich ihrer Selbstständigkeit bewußt ist, desto in sich selbst befriedigter ist sie und desto mehr erkennt sie die Wahrheit dessen an, was sie selbst begründet hat. Jedes System von Kenntnissen kann daher nur auf den Character einer Vernunft-Wissenschaft Anspruch machen, wenn es so wenig als möglich auf Erfahrungssätzen, sondern auf Vernunftbegriffen beruht, wenn diese die Grundprincipien erzeugt haben. Die Politik muß sonach, um auf den Rang einer philosophischen Wissenschaft Anspruch zu machen, ihre Grundsätze nicht unmittelbar aus der Erfahrung ableiten, sondern aus Sätzen, deren Richtigkeit die Vernunft anerkannt hat. Diejenigen Schriftsteller dagegen, welche bei der Begründung ihres Systems von der Metapolitik ausgegangen sind und daraus den Begriff des Staates gebildet haben, sind schon eben darum unzuverläßig, weil dieser Begriff aus der Erfahrung des Einzelnen abgezogen ist; sie sind es aber

noch mehr, weil, bei dem Mangel einer zuverläßigen Geschichte, sie in der Nothwendigkeit gewesen sind, sich selbst eine allgemeine Geschichte zu dichten, welche zwar viel Wahrscheinlichkeit, aber niemals Wahrheit haben kann, und welche nur in zu vielen Punkten mit Recht zu bezweifeln ist. So richtig daher die Verfahrungsart von Adam Smith ist, der jedem Abschnitte seiner volkswirthschaftlichen Untersuchungen eine historische Darstellung vorausgeschickt hat, weil bei den einzelnen im Staate existirenden Instituten nicht nur ungleich mehr historische Zuverläßigkeit zu erlangen, sondern auch nur aus der Geschichte die wahre Beschaffenheit der wirklich vorhandenen Institute, welche einer Prüfung nach den feststehenden allgemeinen Grundsätzen unterworfen werden sollen, zu erkennen ist; so tadelnswerth ist es, die Grundbegriffe und Grundsätze der Statswissenschaft nicht aus der Vernunft selbst entwickeln, sondern aus der Erfahrung entlehnen zu wollen. Diesem Verfahren haben wir alle die verschiedenen Definitionen des Staats und seines Zweckes und die daraus weiter gefolgerten Lehrsysteme zu verdanken, welche von ihren Autoren willkührlich gebildet, unerwiesen und unerweisbar hingestellt sind und einander gegenseitig den Vorwurf der Falschheit machen.

Ein ganz anderer Weg ist derjenige, den die neuere Naturphilosophie eingeschlagen hat. Auch sie geht von Wahrnehmungen, mithin von der Erfahrung aus. Aber sie unterscheidet sich hauptsächlich dadurch, daß sie nicht auf historischen Glauben, sondern auf eigene Wahrnehmungen gegründet ist, und aus dieser weiter folgert. Ihre Ausführungen und Folgerungen entfernen sich daher auch nur sehr selten von der allgemein anerkannten Wahrheit, und wo dieß geschehen

iſt, wird der Fehler eher in den gemachten Schlußfolgen, als in den aufgeſtellten Grundſätzen aufzuſuchen ſeyn.

Wenn indeſſen es wahr iſt, daß die Stärke der Ueberzeugung darauf beruht, je unabhängiger die Vernunft von der Erfahrung iſt, und daß die letztere niemals vollſtändige Ueberzeugung von der Wahrheit einer Wahrnehmung hervorbringen kann, außer inſofern die Seele von ſich ſelbſt Wahrnehmungen macht, daß dagegen die Gewißheit aller äußern Wahrnehmungen ſelbſt bei der größten Uebereinſtimmung der Wahrnehmenden, nur auf der individuellen Richtigkeit der Sinne beruht; ſo wird diejenige Philoſophie unbedenklich den Vorzug verdienen, welche nicht zu äußern Erfahrungen ihre Zuflucht nehmen darf, ſondern auf Vernunftſätzen beruht.

Pölitz hat neuerdings die Bahn betreten, die Politik und ihre Principien a priori zu begründen und zu entwickeln. Er hat ſie auf die allgemeinen Grundſätze des Rechts geſtützt. Nach meiner Ueberzeugung iſt dieß der einzige Weg, der zum Ziele führen kann, und es iſt überaus leſenswerth, was Pölitz geſagt hat. Allein er ſelbſt hat in der Deduction der Nothwendigkeit des Staates ſeine Zuflucht zu der Erfahrung von der Verderbtheit der Menſchen genommen, welches nicht durchaus nothwendig iſt und wobei er ſich dem Angriffe derjenigen bloßgeſtellt hat, welche behaupten möchten, daß die Menſchen gerade ſo, wie ſie ſind, am beſten ſind. Ueberdem hat er, indem er den Zwang vom Naturrechte ausgeſchloſſen hat, den Begriff der natürlichen Zwangsrechte, und dadurch die moraliſche Begründung der Ausübung des Zwanges im Staate, verloren gegeben. Der von ihm angegebene Zweck des Staates aber iſt von ihm noch nicht genug beſtimmt und nicht vollſtändig erwieſen worden, indem er

nicht deutlich angezeigt hat, worin er die Vollkommenheit der Menschheit setze und warum deren Erreichung nothwendigerweise der Lebenszweck der Menschen seyn müsse. Es reicht nicht zu, dagegen zu bemerken, daß hieran kein vernünftiger Mensch zweifeln könne. Denn allerdings werden die Materialisten dem Hn. Pölitz den von ihm angegebenen Zweck noch sehr bestreiten, und in Dingen, die Bezug auf das Leben der Menschen und auf ihren Wandel haben, verlohnt es sich der Mühe, keinen Zweifel übrig zu lassen und die aufzustellenden Gesetze über jeden Zweifel zu erheben. Um bis dahin zu kommen, wird man sich nicht die Mühe verdrießen lassen müssen, noch weiter zu gehen.

Indem ich solcher Gestalt die Lehrer der Staatswirthschaft studirte und mir ihre Ausführungen zu verdeutlichen und ihre Widersprüche zu lösen bemüht war, auch bald fand, daß diese hauptsächlich in der Unbestimmtheit der Begriffe und der Ungewißheit der Prinzipien beruhen; überzeugte ich mich, daß die Staatswirthschaft nur im Zusammenhange mit den übrigen politischen Wissenschaften mit Erfolg betrieben werden könne, weil sie besonders durch den allgemeinen Theil derselben bedingt werde. Ich überzeugte mich ferner, daß die Politik immer schwankend bleiben werde, wenn ihr nicht eine philosophische Begründung des Staatsverbandes, nach seinem Wesen, Zwecke, Errichtung, Mitteln und Bestandtheilen vorausgeschickt würde, und daß diese wiederum nicht, über alle Zweifel erhaben, dargestellt werden könne, ohne den Zweck und das Wesen der Menschen selber einer Untersuchung zu unterziehen.

Aus diesen Gründen habe ich es unternommen, den

Menſchen und den Bürger zu ſchildern und ihre Beſtimmung feſtzuſtellen. Beide ſtehen in ewiger Wechſelwirkung, und es iſt die Unterſuchung, in wie fern der eine in dem andern nntergeht oder beide ſich unterſtützen und beſonders der Bürger unter den Geſetzen der Menſchheit ſteht, nicht nur durchaus practiſch, ſondern auch unentbehrlich, um die Characteriſtik des Bürgers zu vollenden.

Damit das Ganze geſchloſſen, und ich nicht der Gefahr ausgeſetzt ſey, in den Denkgeſetzen ſelber angefochten zu werden, habe ich es für nothwendig erachtet, deren Deduction in der Einleitung vorauszuſchicken; denn es iſt nöthig, daß nichts unerwieſen angenommen, daß jeder Satz bewieſen werde, um, wofern es meine Kräfte nicht überſteigt, dazu beizutragen, daß endlich einmal die Acten über die Unterſuchung des Weſens der Staaten geſchloſſen und die verſchiedenen Anſichten vereinigt werden.

Es iſt die Abſicht, daß dieſes Buch nur als die Einleitung zu einem vollſtändigen Werke über ſämmtliche Staatswiſſenſchaften angeſehen werde ſolle, welches ich bearbeite, und für welches daher noch Manches hat aufgehoben werden müſſen, was ſonſt hier ſeinen Platz füglich gefunden haben würde. Ohne Polemiker zu werden, werde ich mich bemühen, gelegentlich die Meinungen der hauptſächlichſten Schriftſteller der Kritik zu unterwerfen und dabei die Urſachen ihrer Abweichungen und oft die wenige Schwierigkeit ihrer Vereinigung zu zeigen.

So ſehr ich mich nun auch bemüht habe, die Wahrheit zu erreichen, ſo beſcheide ich mich doch gern, daß ſie mir wohl entſchlüpft ſeyn könne. Um meiner eigenen Belehrunz willen, und da es mir in meinen Amtsverhältniſſen nicht möglich iſt, alle kritiſche Blätter zu

leſen, bitte ich hiermit recht dringend alle Redactionen derſelben, mir von jeder Rezenſion einen Abdruck zu ſchicken. Willig werde ich jede Berichtigung und Belehrung benutzen. Auf einen Streit werde ich mich direct niemals einlaſſen, ſondern nur ſolche Punkte, bei denen die angeführten Gründe des Gegentheils mich nicht vollſtändig überzeugen ſollten, gelegentlich rechtfertigen, ohne auf den Ort Bezug zu nehmen, der dagegen Zweifel und Bedenken erregt. Um Wahrheit iſt es mir zu thun; und es verdient Jeder meinen wärmſten Dank, der mich und das Publicum von einem Irrthume befreit.

Soldin, den 1. Decbr. 1812.

Vorrede

zur zweiten Auflage.

Daß ein ſo ernſthaftes Buch in der kurzen Zeit eine zweite Auflage erlebt, muß dem Verfaſſer Freude machen, nicht nur weil es ein gutes Vorurtheil für ſein Erzeugniß erweckt, ſondern noch mehr, weil es einen ernſten Sinn der Zeit verräth. Mit Sorgfalt iſt das ganze Buch nochmals durchgegangen, wenig verändert, aber Einiges zugeſetzt worden, was zum beſſern Verſtändniß zu dienen ſchien. Denn von Haus aus iſt es die Abſicht des Verfaſſers geweſen, alle ſeine Kräfte daran zu wenden, nicht nur ſich ſelbſt alle Sätze deutlich vorzuſtellen, ſondern ſie auch ſo vorzutragen, daß jeder gebildete Leſer eine deutliche Erkenntniß davon erlange. Nicht bloß für eigentliche Gelehrte ſoll das Werk beſtimmt ſeyn, ſondern für die gebildeten Glieder aller Claſſen. Der Verfaſſer kann wohl geſtehen, daß die Erreichung dieſer Abſicht ihm die allermeiſte Mühe gemacht hat, und Veranlaſſung gegeben haben mag, daß die Ausführung weitläufiger geworden iſt, als es zum Verſtändniß für die Sachkundigen nöthig geweſen ſeyn möchte. Den Gelehrten iſt gut predigen. Aber mit der Gründlichkeit, welche dieſe erheiſchen, diejenige Allgemeinverſtändlichkeit zu verbinden, durch welche das Buch ſelbſt in den Händen aufgeklärter Frauenzimmer ein Mittel ihrer Beruhigung

und Veredlung werden könnte, diese Aufgabe hatte ihre Schwierigkeit, die Niemand verkennen wird, der den Versuch gemacht hat. Nach den mir vielseitig und von den verschiedensten Leuten zugegangenen Erklärungen darf ich hoffen, mich meinem Ziele genähert zu haben.

Vielleicht würde ich weniger glücklich gewesen seyn, wenn ich nicht vollständig von dem überzeugt wäre, was ich ihnen vorgetragen habe, und wenn ich sie nicht denselben Weg hätte einschlagen lassen, auf welchem ich zu dieser Ueberzeugung gelangt bin. Nachdem ich nämlich die Werke der berühmtesten Denker gelesen hatte, fühlte ich, daß zwar mein Verstand dadurch geschärft und mein Gedächtniß gefüllt worden war, aber auch, daß diese Menge von Streitigkeiten und Widersprüchen mich zu keiner inneren Gewißheit und Ruhe führen könne. Ich konnte nicht leugnen, in allen Systemen, welche ich kennen gelernt hatte, unleugbare Wahrheiten angetroffen zu haben, und daß oft selbst den schiefsten Urtheilen und Behauptungen eine richtige und gehaltreiche Idee zum Grunde liege. Aber alles dieß waren doch nur Materialien, welche chaotisch unter einander lagen, und welche geordnet und verbunden werden mußten, wenn ich daraus ein Obdach gegen die Zweifel der Ungewißheit, eine Schutzmauer gegen die Angriffe des Aberglaubens oder Unglaubens, und überhaupt ein Gebäude mir bereiten wollte, in welchem ich überall zu Hause wäre und zum Nutzen und Wohlbehagen Raum hätte. Ich sah mich also vor allen Dingen nach einem haltbaren Fundamente um, und nachdem ich mir dieß im Selbstbewußtseyn gelegt hatte, beschloß ich, darauf mit der größten Aufmerksamkeit fortzubauen, daß nirgends eine Lücke oder falsche Richtung entstehe, zu dem Ende alle jene angeschaffte Baumaterialien

von dem eigentlichen Bauplatze wegzuräumen und beim Fortbauen allemal erst zu prüfen, wie der Stein und der Kitt beschaffen seyn müsse, der nunmehr gebraucht wurde, und alsdann mich erst unter den Materialien umzusehen, ob solche von eben dieser Beschaffenheit vorhanden wären. Außerdem hielt ich es für unerlaßlich, bei jeder neuen Schicht Senkblei und Winkelmaaß anzulegen, ob der Bau auch gerade fortgehe. Sieh da, es fand sich, daß die vorhandenen Materialien vollkommen ausreichten!

Daher konnte in dem Buche nichts Neues stehen, aber Vieles anders geordnet, als sonst, anders verbunden und hoffentlich jeder Theil fest auf seiner Unterlage liegend. Wie oft habe ich bei der Arbeit schon zur Hand genommene Bausteine wieder weggeworfen, wie oft sie anders gelegt, wie oft meine frühere Meinung selbst geändert, wenn ich bei der vorgenommenen Untersuchung fand, daß ich mich getäuscht hatte, daß der Bau so nicht fest werde und keinen Schluß behalte! Denn wie das Gebäude sich gestalten werde, das ließ ich lediglich von dem Fortgange der Arbeit abhangen, nur bekümmert, fest und regelmäßig zusammenzufügen. Die Leser, vor deren Augen ich die ganze Arbeit gethan habe, haben also auch des ganze Werk von Grund aus aufführen gesehen, kennen solches so gut als ich, und müssen sich eben so gut darin zurecht finden, wenn sie nicht Verwechselungen machen.

Gerade das letztere ist es, warum ich vielleicht bei den Anhängern irgend einer philosophischen Schule am wenigsten auf Erfolg rechnen darf. Es ermüdet sie die Ausführung vieler ihnen bekannten Dinge, sie wenden ihre Aufmerksamkeit von dem Fortgange des Werkes ab, betrachten es dann wieder mit fremden Ideen in der Seele und können darum bei mir, nicht wie zu Hause sich

finden. Es ist aber auch leichter, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Himmelreich komme.

Am ersten hoffe ich mich noch mit den Kantianern zu begegnen, weil ich selbst den größten Stolz darein setze, ein Verehrer des unsterblichen Kant zu seyn. Indessen gibt es dergleichen nicht viele, eben weil der Kantianismus nicht vollendet ist, noch seiner Natur nach unter Menschen je vollendet werden kann. Die meisten Kantianer gehen bald zu eine der Schulen über, welche auf den großen Mann gefolgt sind. Mir ist Kant für die Philosophie gewesen, was Luther für meinen Glauben. Kant ist der Vater des Protestantismus in der Philosophie und der ein Kantianer, der auf der von Kant geöffneten Laufbahn fortgeht; nicht der, der bei seinen Worten und Lehren stehen bleibt, so wenig der ein Lutheraner ist, der auf Luthers Worte schwört. Prüfet Alles, aber das Beste behaltet! Wer nur immer gewiß wäre, was das Beste ist!!

Der zweite Theil, welcher in gleicher Art das Wesen und die Bestimmung des Staatsbürgers, und dessen Verhältniß zum Berufe des Menschen untersuchen und aufklären soll, ist bereits angefangen, aber wegen andrer Geschäfte die Arbeit unterbrochen worden. So jedoch Gott will, soll er auch bald erscheinen.

Merseburg, den 7. März 1817.

Vorrede

zur dritten Auflage.

Was von Herzen kommt, das geht zu Herzen. So ſcheint es gegangen zu ſeyn, da das vorliegende Buch ſchon in vier Monaten eine abermalige Auflage erfordert. Ich habe eben darum bei dieſer in dem weſentlichen Inhalte des Buches nichts geändert, und nur einen Zuſatz gemacht. Aber mit Aufmerkſamkeit habe ich dennoch das Ganze durchgeſehen, um des Ausdruckes willen, und ich wünſche, daſſelbe dadurch genießbarer zu machen. Dennoch fühle ich wohl, daß die beiden erſten Capitel nichts deſto weniger ſehr trocken ſind, und wohl von manchem meiner Leſer und Leſerinnen überſchlagen worden ſeyn mögen. Dieß kann allerdings auch füglich geſchehen, da die folgenden Capitel auch ohnedem verſtändlich ſind. Aber zur Begründung der Zuverſicht und der vollen Ueberzeugung war es nothwendig, auf die erſten

Anfangsgründe zurückzugehen. Um ein Virtuose zu werden, muß man die Klangleiter rein greifen lernen, so eintönig und anmuthslos sie klingt.

Merseburg, den 20. April 1818.

Der Verfasser.

Vorrede.

zur vierten Auflage.

Die dritte Auflage dieſes Buches, ſo ſtark ſie gemacht worden war, war in noch kürzerer Zeit vergriffen, als die zweite. Aber zwei Nachdrucker in Oeſterreich und Würtemberg wurden eben dadurch gereizt, ſich des Profits, der meinem Verleger zukam, zu bemächtigen, indem ſie ihn an Wohlfeilheit natürlich übertreffen konnten und übertrafen, ſo daß die Verlagshandlung mit ihnen nur dann in die Schranken treten konnte, wenn das Buch eine weſentliche Veränderung erhalten hätte, was damals nicht anging. Es waren nun mehr als 20,000 Exemplare davon in der Welt, und da auch die Bücher ihre Zeit und ihre Mode haben, ſo meinte ich, es könne wohl der Fall eintreten, daß, nachdem es die größte Mode geweſen, es nun andren neueren nachgeſetzt würde. Daß es ſeine Wirkung in der Welt gethan habe, davon lagen mir Beweiſe genug vor; mithin glaubte ich, es einem andren Schneider überlaſſen zu können und zu müſſen, dem noch brauchbaren Zeuge allenfalls einen neuen Zuſchnitt nach dem Geſchmacke der Zeit zu geben, zumal die frühere Verlagshandlung eingegangen war.

Allein, obgleich mehrere Jahre hindurch in der That meine Vorausſetzung ſich zu bewähren ſchien, in der neueren Zeit ſind wieder ſo häufige Nachfragen nach dem Buch entſtanden, daß die Commiſſionshandlung meines früheren

Verlegers ſich dadurch bewogen fand, mir den Antrag zu machen, eine neue Ausgabe des Werkes zu veranſtalten, welches nun ſeit 25 Jahren in der Welt iſt und daher nach allen Rechten für großjährig erachtet werden muß.

Indem ich auf dieſen Vorſchlag einging, war es mir zugleich Gewiſſensſache, einer Seits mit derſelben Aufrichtigkeit und Strenge, mit welcher ich bei der erſten Ausarbeitung nur der redlichen Ueberzeugung und der ſorgfältig geprüften Wahrheit nachgegangen war, auch anjetzt die Arbeit wiederum zu prüfen und ihrem Inhalte nach zu läutern, andrer Seits ſie ihrer Form nach möglichſt genußbarer, durch leichtere Verſtändlichkeit und genaue Kritik des Ausdrucks, zu machen.

In letzterem Betrachte glaubte ich, durch Vermeidung aller Techtnen aus fremden Sprachen ſchon Vieles zu erlangen, und außerdem wollte ich verſuchen, durch eine gänzliche Umarbeitung nicht nur die Einleitung dem Hauptwerke einzuverleiben, ſondern auch beſonders die erſten Capitel möglichſt trivialer zu machen, da ſie vorzüglich durch ihren abſtracten Inhalt manchen Leſer zurückgeſchreckt haben. Als ich mich aber an die Arbeit gemacht hatte, ergab es ſich, daß ſie vergeblich ſeyn, wenigſtens nicht ihrem Zwecke entſprechen würde. Wie ich es auch anfing, kam ich immer wieder auf denſelben Ideengang, welcher das ganze Werk geſtaltet hat, vielleicht weil derſelbe ſo zuſammenhängend und in ſo natürlicher Entwickelung aus ſich ſelbſt folgend iſt, daß er ohne Zerſtörung des Zuſammenhanges nicht zerriſſen und anders verbunden werden mag; vielleicht auch weil wenigſtens in meinem Nachdenken durch deſſen Folgereihe und Klarheit dieſe Denkweiſe mir ſo zur Natur geworden iſt, daß ſie unwillkührlich überall mich anſpricht und ſich aus-

ſpricht, wo ich nämlich ſelbſt meine Gedanken geiſtig gebähren ſoll. Denn dem Vortrage eines Andren zu folgen und ſeiner Auseinanderſetzung Schritt vor Schritt mit deutlichem Bewußtſeyn nachzugehen, hindert mich meine eigene Anſicht keineswegs, macht mich daher auch nicht unfähig, Beide zu vergleichen und von Jedem zu lernen, was ich Beſſeres finde, als ich es ſelbſt zu erſinnen vermochte, wovon nachher ein Mehreres. Eine Umgeſtaltung des ganzen Werkes mußte ich hiernach ebenſo aufgeben, als darauf verzichten, alle fremde Technen zu vermeiden und inſonderheit den Anfang des Buches mehr in den Horizont des alltäglichen Verſtandes zu bringen. Denn bei dem Verſuche, dieß auszuführen, ergab ſich, daß durch die dadurch nothwendig werdenden Umſchreibungen und Erläuterungen nicht nur die Beſtimmtheit und Klarheit des Ausdruckes, ſondern auch die faßliche Ueberſicht des Gedankenganges und der Verbindung der Vorſtellungen zu viel verloren haben würde. Wer ſich mit überſinnlichen Gegenſtänden befaſſen will, muß nothwendigerweiſe bis zu einem gewiſſen Grade ſein Nachdenken abzuziehen, zu ſammeln und zuſammenzufaſſen vermögen; er muß ſich gewöhnen, genau beſtimmte Begriffe aufzufaſſen, dieſe unter den dafür gewählten Ausdrücken immer ſich gleich bleibend zu erneuern und durch dieſelben möglichſt kurz und ſcharf zu bezeichnen. Die Bekanntſchaft mit dieſen Technen und deren richtiges Verſtändniß iſt ſchon darum nöthig, weil dieſelben in andren Schriften über denſelben Gegenſtand vorkommen, und weil aus dem unrichtigen Gebrauche derſelben die allermeiſten Streitigkeiten entſprungen ſind, denen jener unterlegen hat. Es iſt um deswillen vorgezogen worden, im Werke ſelbſt nur da Etwas zu ändern, wo die Ge-

nauigkeit und Deutlichkeit dadurch befördert wurde, Manches auch hinzuzufügen und einzuschalten, dagegen am Schlusse die Erklärungen und die Bedeutung der gebrauchten Technen in alphabetischer Ordnung hinzuzufügen, um das beliebige Nachsehen zu erleichtern.

In der Ausführung selbst und in der Ausbeute von Vorstellungen, worauf dieselbe geführt hat und führt, habe ich überall nichts, gar nichts ändern können, außer daß ich den sechsten Sinn aufgegeben habe, obgleich dafür ein neuerer berühmter Gewährsmann, Cuvier, anzuführen ist. Allein vorzüglich Oken hat mich überzeugt, daß der Mensch nach seinem Organismus nur fünf Sinne haben könne, und daß der Geschlechtssinn nur eine absonderliche Empfindung und Anregung des Gemeingefühles ist, oder eine uneigentliche Bezeichnung für: sinnliche Neigung, wie man sagt: Sinn für Etwas haben.

Seit dem Vierteljahrhundert, welches dieses Werk hindurch in meiner Seele lebt und äußere Gestalt gewonnen hat, ist leicht zu begreifen, daß ich eifrig fortstudirt und daß ich nicht versäumt habe, Alles in Betrachtung und Erwägung zu ziehen, was darüber seitdem anderweitig an das Tageslicht gekommen ist. Der Gegenstand desselben ist zu allen Zeiten, und auch in der neueren Zeit einer von denen gewesen, welche das geistige Interesse der Menschen vorzugsweise in Anspruch genommen haben, und von welchem es bald klar wird, daß er noch keineswegs erschöpft, vielmehr unerschöpflich sey. Selbst der von mir gewählte Titel des Buches hat so angesprochen, daß meines Wissens allein in den letzten 10 Jahren fünf andre junge Menschen zur Welt gebracht worden sind, vom Frhn. v. Lichtenstein, von Veszely, von Veraz, von Lessing, und von Burdach, nicht zu

gedenken des, zwar in französischer Sprache, doch von einem Deutschen, dem Grafen v. Redern, geschriebenen Werks **sur la Nature de l'homme.** Da ich mir, von aller Polemik mich entfernt zu halten, vorgenommen habe, kann ich auch nicht darauf eingehen, hier eine Kritik derselben aufzustellen oder eine vergleichende Analyse damit vorzunehmen, sondern ich muß mich auf wenige Bemerkungen darüber beschränken.

Wenn ich Beraz umfassende Kenntnisse, seine bewundernswürdige Systematik, und seine begeisterte Rede nicht hoch genug rühmen kann und eben dadurch veranlaßt worden bin, mehrere Stellen mir auszuzeichnen, in denen der höchste Aufschwung des Geistes der Forschung und der Dichtung als verschmolzen sich verlautbart, so habe ich davon doch nur sehr wenig meinem Werke einverleiben können, durch welches eine ganz andre Art von Begeisterung erzielt werden soll, nämlich nicht diejenige, zu welcher die Vernunft hingerissen wird, sobald sie mit der Phantasie Hand in Hand geht, oder vielmehr rennt und springt, sondern diejenige, zu welcher die Phantasie selbst durch die Erhebung und Emporrichtung der Vernunfterkenntniß getragen wird, und in welche das helle Licht der Nüchternheit der aus der Tiefe heraufgehobenen Betrachtungen fortwährend hineinscheint, während dort, wo die Vernunft auf den Schwingen der Phantasie emporsteigt, die Besinnung und Orientirung im raschen Fluge schwindet. Eine Mystik und ein Schematismus, welcher sich der ganzen Vorstellungsweise bemächtiget hat, vermag nur allzuleicht Alles sich unterzuordnen, an die ihm gefällige Stelle und in die ihm zusagende Stellung zu bringen, und solchergestalt eine eigene Schöpfung zu gestalten, welche sich sehr schön ausnimmt und gleich-

wohl nie Leben und Beſtand im Leben gewinnen kann, weil ſie nur in den Buchſtaben lebt.

Einen ganz eigenthümlichen Gang hat Leſſing genommen aus dem Bewußtſeyn, daß jede Zugrundlegung einer Philoſopie, welche lediglich in der Idee beruht und aus ihr entnommen iſt, dem Vorwurfe der ermangelnden Gewißheit der Realität ausgeſetzt bleiben müſſe. So iſt er dazu gekommen, Alles aus der Beobachtung und Erfahrung zu entnehmen, nicht erwägend, daß dieſe in ſich ſelbſt und ihrer Natur nach keine begründete Gewißheit verſchaffen kann, ſondern erſt aus der Vergleichung der Erfahrungen und mit den Geſetzen des vernünftigen Denkens auf endloſem Wege zu immer größerer Vergewiſſerung fortſchreitet, und daß inſonderheit der Kreis unſrer ſinnlichen Wahrnehmung einen Halbmeſſer hat, der nur ein gar kleines Stückchen von aller wirklichen und möglichen Erfahrung ausmacht. Wenn daher auch Leſſing darin vollkommen recht hat, daß Alles, was wir wahrzunehmen vermögen, das Erzeugniß der Zuſammenwirkung und Verbindung elementarer Kräfte und Stoffe ſey, welche durch die verſchiedene Art ihrer Einigung oder Behemmung ihrer Wirkſamkeit alle die Formen geſtalten, in denen uns die Welt mit allen ihren Theilen erſcheint; und wenn er auch, mit ſeltenem Scharfſinne und Conſequenz dieſen Satz verfolgend, dahin kommt, anzuerkennen, daß in dieſer Ausbildung alles Vorhandenen ſich das Geſetz einer ſtetig fortſchreitenden und aus ſich ſelbſt entwickelnden Vervollkommnung und namentlich eines wunderbaren Fortſchreitens in der Organiſation offenbart, dergeſtalt, daß der Geiſt der Dinge, das heißt, die durch die jedesmalige Geſtaltung des Organismus hervorgebrachte und bewirkte Summe und

Form der dadurch möglich gewordenen Kraftäußerungen, der Inbegriff und der wesentliche Inhalt derselben, endlich bis zur Selbständigkeit, ja bis zur inneren Freiheit fortgebildet und geläutert wird: so ermangelt diesem doch gerade das Wesentlichste, nämlich der Beweis, daß dieser regelmäßig fortschreitende Organismus eine selbstständige Kraft und Richtung zu dieser seiner Ausbildung in sich trage, oder solche von dem Schöpfer unmittelbar hineingelegt worden sey; daß jener nicht selbst nur das Erzeugniß eines selbstständigen Wesens sey, welches sich solchergestalt nur nach und nach, wie es die Materie durch deren Organisation allmählig immer mehr mit seinem Leben zu durchdringen und durch dieses Eindringen auszudehnen, zu beleben und zu vergeistigen vermag, von den Fesseln derselben und von der Beschränkung der in ihm liegenden Kraft zu befreien im Stande ist; daß sonach Geist und Materie, Seele und Leib, verschiedenen Wesens und jene nicht die Frucht von diesem, sondern dieser das Werkzeug und die Werkstätte jener ist, und nur seyn kann.

Allen meinen Lesern kann ich aber nicht genug empfehlen, die Arbeit von Burdach fleißig und aufmerksam zu lesen, welche zwar nur durch den Titel mit der meinigen zusammengestellt wird, indem sie eine Physiologie oder Anthropologie in sich faßt, welche aber vortrefflich ist und durch die hier zusammengestellten Ergebnisse der Erforschungen durch das Messer und Mikroskop großes Licht auf die Richtigkeit dessen wirft, was ich und meine Leser mit den Augen des Geistes zu erkennen gestrebt haben. Nur in zwei Dingen muß ich diesem trefflichen Autor geradehin widersprechen, nämlich einmal, wenn er behauptet, daß wir über unsre Unsterblichkeit nur zu einem tröstlichen Glauben, aber zu keiner beruhigenden Gewiß-

heit der Erkenntniß zu gelangen fähig wären. Denn es liegt weder in der Beschaffenheit unsres Denkvermögens, noch in diesem Gegenstande seines Nachdenkens selbst eine unvertilgbare Behinderungsursache, diesen Gedanken zu fassen oder den Beweis dafür aufzufinden. So wie es die Veranlassung zu meiner Schrift gewesen ist, jenes darzuthun und diesen zu führen, so ist mir von so vielen und mannichfaltigen Seiten her die Versicherung zugegangen, daß gerade die Lösung dieser Aufgabe mir gut gelungen sey, und daß zweifelhafte, ja verzweifelnde Gemüther darüber vollkommene Beruhigung und gewisse Zuversicht sich erholt und geschöpft haben. Es ist wohl auch nur die eigenthümliche Vorstellung, welche sich Burdach vom Glauben gemacht hat, die ihn zu jener Behauptung gebracht haben mag. Diese eben begründet einen zweiten Widerspruch. Denn der Glaube ist weder ein besonderes Vermögen unserer Vorstellungs- oder Denkkraft, wozu ihn derselbe macht, noch eine eigenthümliche Art zu denken, noch ein von aller andren Erkenntniß verschiedenartiges Ergebniß der Vernunft, weshalb auch die Sprache für die Anlage, das Vermögen, oder die Kraft zu glauben keine absonderliche Benennung hat; sondern die Vernunft selbst ist es, welche glaubt und erkennt, und Glaube und Einsicht sind Wirkungen der Vernunft, lediglich verschieden in dem Grade der Zuversicht und Gewißheit der Erkenntniß, und deshalb auch verschieden in ihrer Wirksamkeit und in ihren Erfolgen. Es ist von der höchsten Wichtigkeit, diese Einheit des Wesens des Glaubens und der Einsicht klar zu erkennen und nicht Unterschiede zwischen ihnen aufkommen zu lassen, welche Truggestalten der Unwissenheit und des Aberglaubens, die Quelle der krassesten Mystik, der Verketzerung und aller

Verirrungen und Gräuel geworden ſind, ſo uns die Kirchengeſchichte in der Fortbildung der Religion kennen lehrt.

Die Betrachtungen des Grafen v. Redern können füglich als ein gelehrter Commentar meiner eigenen Arbeit angeſehen werden. Denn, obgleich auf einem ganz entgegenſetzten Wege, ſind wir doch zu denſelben Ergebniſſen gekommen. Während ich ſynthetiſch und durch Schlußfolgerung aus einem feſtgeſtellten Grundſatze mir und meinen Leſern eine ſichere Erkenntniß zu bereiten geſtrebt habe, hat der Hr. Graf analytiſch und mittelſt Abſtraction aus dem, was die Geſchichte der Philoſophie, die Naturgeſchichte und die Entdeckungen über die Natur und die Beſchaffenheit des Menſchen und ſeines Lebensprozeſſes darbieten, ſich und ſeine Leſer dahin geführt, daſſelbe daraus abzunehmen, wobei er ebenfalls auf das Selbſtbewußtſeyn, als die Urquelle der Zuverläſſigkeit aller menſchlichen Erkenntniß, zurückgegangen iſt. In einzelnen Sätzen, welche jedoch in den Fortgang der Betrachtungen nicht weſentlich eingreifen, findet ſich ſchon eine Abweichung. So z. B. macht der Hr. Graf den Inſtinct zu einer Aeußerung der intelligenten Seele, deren Wirkung auch die Spontaneität ſeyn ſoll, indem er überhaupt der Animalität eine mit Intelligenz begabte Seele zuſchreibt, was mindeſtens noch eine genauere Beſtimmung des Begriffes der Intelligenz erheiſcht. Eben ſo wenig kann ihm zugegeben werden, daß der Raum ein weſentliches Erforderniß der geiſtigen und körperlichen Welt, hingegen die Zeit nur allein der Körperwelt ſey. Gerade umgekehrt. Die Kräfte bleiben ſich zwar immer ſelbſt gleich, aber nur ihrer Beſchaffenheit nach, nicht ihrer Stärke und Intenſität, nicht ihrer Bethätigung nach. Eben der Wechſel dieſer und die davon abhängige Ab- und Zunahme der inneren Macht der Kräfte erſchafft die

Zeit, wogegen der Raum, weil nach dem Verf. selbst die Kräfte zusammen existiren und wirken, ohne sich durch Ausdehnung zu verdrängen, und weil die unendliche Vorstellung vom Raume, wenn sie Realität gewinnen soll, doch nur als Ausdehnung des Einzelnen, was ist, aufgefaßt werden mag, gar kein Prädicat der übersinnlichen Welt seyn kann. Dieß bei Seite gesetzt liefern diese Betrachtungen über die Natur des Menschen eben so viel Genuß als Ausbeute durch den seltenen Scharfsinn und die Lauterkeit des Urtheiles ihres Verfassers, durch die große Belesenheit desselben und die Menge der angezogenen Nachrichten, durch die edle und lebendige Sprache, hauptsächlich durch den Gewinn gediegener und das Bedürfniß der Menschheit zufrieden stellender Einsichten, von deren Verbreitung und Befestigung doch das Maaß der echten Aufklärung und Civilisation überall bedingt wird. Mit Recht sagt derselbe: „Wenig Leute sind so laß, daß sie in vollständiger Ungewißheit, auch über die wichtigsten Angelegenheiten, zu beharren vermögen. Wer nicht einer der wissenschaftlich aufgestellten Lehren sich ergibt, nimmt noch irgend eine Meinung an, welche mit seinen Lieblingsvorstellungen sich am besten beträgt. Aber eine solche Halberkenntniß schafft keine innere Ueberzeugung, sondern wird gar leicht durch Gegengründe geirrt und beunruhiget. Nur eine sehr kleine Zahl ist so glücklich, zu einer unerschütterlichen Einsicht zu gelangen.“ Welch eine Aufforderung, dazu mitzuwirken, daß dieses Glück der Zuversicht, der Ruhe und der Zufriedenheit allgemeiner werde!

Ueberhaupt empfehle ich meinen Lesern das Studium der Anthropologie, Physiologie und empirischen Psychologie, der vergleichenden Anatomie, der Naturgeschichte,

Naturkunde und Physik. Unglaubliche Fortschritte haben diese und alle Naturwissenschaften in der neueren Zeit gemacht, sowohl vermöge des Reichthumes neuer Entdekkungen, als auch und besonders vermöge der philosophischen Behandlung derselben, durch welche alle Erscheinungen auf die Gesetze und den Grund derselben zurückgeführt werden. Wie ich selbst aus dieser Beschäftigung die Natur im Ganzen und im Einzelnen, und in dem letzteren die Menschheit als einen Bestandtheil derselben habe mit geistigem Auge betrachten lernen; wie daraus die wesentliche Verschiedenheit des Geistigen und Körperlichen, des Ewigen und Irdischen, des Erzeugenden und Erzeugten zu anschaulicher Klarheit gebracht und der Unterschied der Gesetze und des Waltens in der sinnlichen und übersinnlichen Welt, so wie ihr höheres Uebereinkommen und Ineinandergreifen, und die Analogie zwischen dem Geistigen und Leiblichen immer deutlicher eingesehen wird: so werden auch meine Leser aus denselben Gewinn und die großartigsten und entzückendsten An- und Uebersichten entnehmen.

Weit weniger Rühmens kann ich von demjenigen machen, was die Philosophie oder Speculation in demjenigen, wovon meine Schrift handelt, seit ihrem Entstehen geleistet oder an den Tag gebracht hätte. Es hat die Philosophie überhaupt die Richtung genommen, hauptsächlich in dem Formellen sich zu bewegen, und in diesem mit Hülfe der Dialektik für sich selbst sicheren Halt und ihr entsprechende und selbgenügende Ausbildung zu finden, als durch materiell: Erweiterung ihres Inhaltes das Feld ihrer Wissenschaft anzubauen. In jener Beziehung hat sich der menschliche Scharfsinn selbst überboten, und gar häufig vor lauter Bäumen den Wald

nicht gesehen; in letzterer Beziehung hingegen wüßte ich nichts zu erwähnen, was mich zu irgend einer Abänderung oder Berichtigung der Sätze hätte bringen können, welche ich als die Frucht meines Nachdenkens in dieser Schrift niedergelegt habe. Meine Ueberzeugung ist noch heute in allen Stücken dieselbe, welche sich darin ausgesprochen hat; je mehr ich gelesen, verglichen, geprüft und nachgedacht habe, desto fester ist sie geworden.

Diese Unwandelbarkeit derselben möchte sich leicht aus zwei Vorbedingungen meines Unternehmens erklären lassen, welche stets zu erfüllen ich alle Aufmerksamkeit angewendet habe.

Die erste derselben war, daß ich mich bemüht habe, denjenigen Grundsatz ausfindig zu machen, auf welchem allein echte Philosophie beruhen kann und aus welchem sie zuversichtlich hervorgehen muß. Erkennend, daß in demselben Idealität und Realität innigst vereint seyn müsse, weil außerdem jener diese ermangeln würde und diese nie zu jener gelangen kann, was doch nothwendig ist, um den in beiden wurzelnden und in beiden Auskunft und Rechenschaft fordernden Menschen zufrieden zu stellen, und daß ferner in demselben die Regeln und die Gränzen sowohl des Inhalts als der Form aller daraus abzuleitenden Erkenntniß gegeben seyn müsse, weil dieselben nicht außer ihm liegen dürfen; habe ich dafür den Satz des Selbstbewußtseyns erkannt, welcher, da er eben sowohl Thatsache als Gedanke ist, allen jenen Anforderungen entspricht. Ich habe auch beobachtet, daß es bis jetzt noch Niemandem hat gelingen wollen, einen andren Satz an seine Stelle zu setzen, welcher dieselbe Unbestreitbarkeit und Fülle enthielte, obgleich gerade wegen seiner Natürlichkeit und Einfachheit er von denjenigen

verschmäht worden ist, welche meinen, zum Philosophen gehöre das Vorbringen von Sätzen, die der natürliche Verstand nicht zu erfassen im Stande ist, und die entweder wirklich tiefer hervorgeholt oder wenigstens mit einer unkenntlich machenden Hülle verbrämt sind, obgleich in der That doch der Mensch von der Oberfläche aus erst in die Tiefe steigen oder über jene sich erheben muß, ihm auf jener der Standort seines jetzigen Lebens angewiesen ist, und er in ihr festen Boden und hinlänglichen Spielraum für seine Thätigkeit findet. Ueberall, wo eine Philosophie von einem andren Grundsatze ausgeht, hat sie entweder mitten in ihrer Entwickelung umdrehen und auf denselben zurückkommen müssen, oder sie verbirgt ihre Grundlosigkeit durch die Breite der Ausführung und die Leichtigkeit derselben, oder dadurch, daß sie sich im Cirkel bewegt und, wie die Schlange, sich in ihren eigenen Schwanz beißt.

Nächstes Jahr begehen wir die dritte Säcularfeier des Todesjahres des Dominicaner Campanella aus Stilo, des Ersten, welcher die Untersuchungen der Philosophie auf die innere Seelenwahrnehmung zurückgeführt hat, und dafür 27 Jahre in den Kerkern der Inquisition schmachten mußte. „Das oberste und unbestreitbare Princip ist," sagte er: „ich bin da, ich vermag, ich will, und ich lebe." Aber, was gar oft begegnet, eine aufgefaßte Idee bleibt mit unter Jahrhunderte lang unfruchtbar. Erst der deutsche Wolf gründete seine Untersuchungen wieder auf den Satz: „Ich denke, sonach bin ich." Der Satz selbst ist vollkommen richtig, nur nicht wissenschaftlich zum ersten Grundsatze gemacht. Denn es ist noch zu fragen: Woher weißt du, daß du denkst? Ist das Denken auch eine Gewißheit, und was heißt es, zu denken?

Die Beantwortung dieſer Fragen führt ganz von ſelbſt auf das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, in welchem ſie ihre Auflöſung und Gewähr finden.

Auf dieſem Grundſatze des Selbſtbewußtſeyns nun habe ich zweitens mit wacher Beſonnenheit, mit Beiſeiteſetzung jeglicher vorgefaßten Meinung und jeder Auctorität, wie berühmt ſie ſeyn mochte, und mit oft wiederholter Prüfung der ſchon gemachten Folgerungen, lediglich durch Schlüſſe aus dem ſchon Bekannten auf das noch Unbekannte oder doch noch nicht Erwieſene im deutlichen Bewußtſeyn aller desfallſigen Schritte und des ganzen Zuſammenhanges der an einander gereiheten Sätze die weiteren Erkenntniſſe zu entwickeln mir angelegen ſeyn laſſen, und nur das für lauter und wahr angenommen, was auf dieſe Weiſe ſeinen Platz einnahm und behauptete. Was mir als ſchon Erdacht bekannt war, diente mir nur dazu, es nicht außer Acht zu laſſen, ſondern unbefangen nachzufragen, wie es ſich damit verhalte, unbekümmert darum, wie die Antwort ausfallen werde und bei dieſem Verfahren ausfallen mußte. So kann ich zu jedem Leſer ehrlich ſagen: „meine Rede geht mir redlich aus dem Herzen zu Deinem Herzen; prüfe aber dennoch!“ Um ſo inniger werden ſie ſich in dem vereinigen, was die Prüfung aushält.

So habe ich eine Lehre vom Menſchen aufgeſtellt, von welcher ich ſo ganz durchdrungen bin, daß mein ganzes Leben und meine ganze Denk- und Handlungsweiſe in allen Verhältniſſen nur die Bethätigung und der Wiederſchein davon geweſen iſt. In den ſchwierigſten Fällen habe ich ſogleich mich auf die Regeln berufen können und dürfen, welche ich für die zu faſſenden Entſchließungen ſelbſt aufgeſtellt hatte. Die Freudigkeit und der Froh-

ſinn, welche aus der Uebereinſtimmung der Theorie und der Practik im Leben erwächſt, und welche ein ruhiges Gewiſſen bei dem Rückblicke auf daſſelbe verſchafft, ſind der unſchätzbare Lohn, den ich mir ſelbſt aus meinen Betrachtungen gezogen habe.

Ebenſo hat auch die weitere Ausführung dieſer Grundſätze bei deren Anwendung auf die Lehre vom Rechte und von der Staatsweisheit dieſelben die Probe halten laſſen. Denn im zweiten Theile dieſes Werkes, welcher **1822** unter dem Titel: der Bürger, zu Berlin erſchienen iſt, findet ſich die ganze Theorie des Vernunftrechtes im außergeſellſchaftlichen und geſellſchaftlichen Zuſtande aus dieſer Lehre vom Menſchen auseinandergeſetzt und erwieſen, ſo wie die ganze Staats- Verfaſſungs- und Regiments-Lehre in dem dritten Theile, welcher **1832** zu Stuttgart unter dem Titel: der Regent, herausgekommen iſt. Man wird darin finden, daß dieſe Philoſophie dem menſchlichen Leben und der Geſellſchaft wirklich entſprechend iſt, weil ihre Anwendung entweder auf das führt, was mit dem wirklich ſchon Vorhandenen übereinkommt, oder wo es von dieſem ſich entfernt, auf Regeln und Einrichtungen, über deren Vorzüglichkeit wenig Streit ſeyn wird, wenn ſchon deren Einführung gegen das Beſtehende mancherlei Schwierigkeiten haben möchte, die indeſſen zu überwinden nur guter Muth und verſtändige Vorſicht erforderlich ſind.

Nur noch ein Wort! Dasjenige, was am meiſten Aufſehn erregt, die meiſten Bedenklichkeiten erweckt und den heftigen Widerſpruch gefunden hat, iſt meine Anſicht von dem Wiederſehn nach dem Tode geweſen. Je mehr ich dieſelbe in Ueberlegung gezogen habe, deſto unerſchütterlicher ſteht ſie bei mir feſt. Ich habe alle Gründe erwogen, welche dagegen aufgebracht worden ſind, und

welche mich zu den weiteren Schriften über dieſe Materie veranlaßt haben, als:

Das Wiederſehen nach dem Tode. Leipzig, 1819.

Briefe an Emilien, über die Fortdauer unſrer Gefühle nach dem Tode. Leipzig, 1821.

Wen dieſe Materie beſonders intereſſirt, den muß ich darauf verweiſen, da weder hier noch in dem Werke ſelbſt der Ort iſt, dieſe Auseinanderſetzungen zu wiederhohlen. Oder er nehme die Selina von Jean Paul (Richter) zur Hand! Was einem Philoſophen das Erfreulichſte ſeyn kann, ſeine Ideen durch eine Meiſterhand zu einem Ideale geſtaltet zu ſehen, dieſe Wonne habe ich bei dieſem Buche gefühlt. „Zwar hat ihr der Tod den Griffel entwunden, bevor ſie das Bildwerk vollenden konnte;“ allein die aus dem Nachlaſſe des Geſchiedenen geſammelten Materialien und Vorſtudien laſſen keinen Zweifel über die Tendenz des noch Fehlenden. Nur einige Stellen hier zum Beleg!

„In dem Zeitpuncte, wo die Seele ihren organiſchen Scepter niederlegt, entweicht eigentlich nur ihr die bisher beherrſchte niedere Welt von Kräften, läßt ſie aber in ihrem ungetrübten Reichthume zurück, ſo daß ſie, wie eine Regentin, darum nicht untergeht, weil ihre Diener von ihr abfallen. — Alle körperlichen Verhältniſſe (und alle irdiſchen) können nie zu unendlichen werden. Alle Muthmaaßungen (und Hoffnungen) aus dem Körperlichen ins Körperliche gehen in eine unendliche Vervielfachung über, und über alle Rechnung hinaus. Das Geiſtige beſtimmt der Hoffnung nicht die Geſtalt der Sinnlichkeit, aber die Fortdauer des Geiſtigen. — Wir wollen ja die Unſterblichkeit nicht als Lohn der Tugend, ſondern als Fortdauer der Tugend. Die Tugend kann ſo wenig, als die Freude, belohnt werden; aber Fort-

dauer ist ihr Bedürfniß. Eine gute Handlung belohnen, hieße den Genuß eines Kunstwerks, die Befriedigung des eignen Verlangens oder einen Kuß der Liebe belohnen. Gleichwohl gehört dem Tugendhaften schon als Menschen das Glück, da wir den Widerspruch zwischen Gesinnung und Empfindung nicht ertragen; daher Gott der allseelige auch der allheilige ist. Es fordert Etwas in uns so stark, als das moralische Gesetz — und am Ende ist es auch die Stimme desselben, — daß jedes lebendige Wesen glücklich sey, indem es von einem, seinem Bewußtseyn heiligen, Gotte geschaffen worden. Nichts sey ohne Frohsinn — dieß ist nicht die Frage, sondern das Recht." — —

Sonderbar, daß die Menschen gemeinhin sich in den unverträglichsten Widersprüchen ergehen und in ihren Wünschen kein Maaß beobachten! Einerseits verlangen sie nach dem Tode lauter Unüberschwengliches in der Schöpfung, eine Ewigkeit des Seyns, eine Unendlichkeit der Vollkommenheit, eine Unermeßlichkeit der Glückseligkeit, — gleich nach dieser Spanne Zeit des Erdenlebens, auch für das säugende oder ungeborne Kind — andrer Seits mögen sie keinen Besitz, keinen Genuß, kein Gefühl einbüßen, welches ihr irdisches Leben ergötzte und für sie ein Götze ward. Wenn der Mißverstand Mancher so weit gegangen ist, daß man mir und meinem Werke die Ableugnung der Fortdauer der Seele, oder wenigstens der Wiedervorstellung unsres hiesigen Lebens und der Wiedervorstellung unsrer Lieben hat aufbürden wollen, da ich doch die völlige Gewißheit des Gegentheiles von alle dem dargethan zu haben meine, so haben Andre geglaubt, daß ich, dem der gütige Gott die Liebe meiner frühen Jugend zur Frau, theure Kinder und treue Freunde geschenkt

hat, für diese alle ohne Gefühl und ohne Sehnsucht nach der ferneren Gemeinschaft mit ihnen seyn müsse, weil ich nicht diese so weit treibe, über meine Neigung und Begierde ihre und meine Bestimmung zu verkennen, und weil ich die Selbstsucht in jenem Wunsche der wahren Liebe für sie aufopfere. In der That ist es nur die Kurzsichtigkeit und der Mangel richtiger Einsicht in die Natur unsres Geistes, in die Vereinbarung des Denkvermögens und der Sinnlichkeit in ihm, in den Antheil, welchen die letztere an unsrem Gedächtnisse, unsren Empfindungen, Gefühlen und Neigungen hat, und in die nnvermeidliche Vergänglichkeit aller sinnlichen Vorstellungen, wie in die Ewigkeit der rein geistigen, welche die Anhänglichkeit an jenen mit Vernachlässigung dieser erzeugt und die gedankenlosen, den Gelüsten ihres Herzens anhängenden, Kinder der Ewigkeit verführt, sich an das zu fesseln, was doch nur dieser Welt und diesem Leben angehört, und sich gar nicht in die Vorstellung von einem andren Leben versetzen läßt, das unausbleiblich unter ganz andren Bedingungen und Verhältnissen angetreten und erlebt werden muß. Leider ist es nur die Eigensucht, welche sich selbst über Alles setzt und Alles nur als Werkzeug seines Genusses und seiner Lust betrachtet, die da unter dem Deckmantel zarter und edler Empfindungen begehrt, daß Alles, was uns hier Freude machte, auf ewig nur zum Gegenstande derselben bestimmt und für uns in unveränderlichem Bunde geschaffen sey, da doch ein Jedes seiner eigenen Bestimmung auf unendlich auseinander gehenden Wegen zuschreiten muß. Wie unendlich weit entfernt sind solche Leute noch von dem Lichte der Erkenntniß und von der Macht der Liebe dessen, der seiner Mutter ansann: „Frau, das ist hinfort dein Sohn," und seinem Liebe

lingsschüler zurief: „das ist deine Mutter!“ Wäre es nicht der leidige Egoismus, welcher so fest an der Fortdauer unsrer irdischen Verhältnisse hält, daß er in seinem Eifer den Verstand überredet, die verkehrtesten Vorstellungen für richtig und beweisend anzunehmen, und hätte dieß nicht die allerwichtigsten Folgen auf das gesellige Verhältniß der Menschen auf Erden; so wäre es am gerathensten, einen Jeden über die Zukunft sich einbilden zu lassen, was ihm beliebt, da er zu seiner Zeit in der Sache selbst schon inne werden wird, wie es sich damit verhält. Denn wie unverständig ist es, aus der Unterbrechung unsres dermaligen Bewußtseyns oder aus dessen Vergange, (Erscheinungen, welche schon unterm Monde sich zeigen, ja in jedem Menschenleben vorkommen) zu folgern, daß jenes Leben solchergestalt keine Fortsetzung des jetzigen, noch weniger eine weitere Fortbildung unsrer Vervollkommnung seyn würde, weil hierzu erforderlich sey, zu wissen, wie man fortgerückt sey! Wie kindisch muß die Vorstellung von Gott, seiner ewigen Weisheit, Gerechtigkeit und Weltordnung noch seyn, wenn man wähnt, er könne die Menschheit nur durch Strafen und Belohnungen erziehen, und man müsse wissen, wofür man die Ruthe oder Zuckerplätzchen bekomme, wenn diese zur Besserung gereichen sollten! Wie beschränkt muß der Maaßstab und die Bemessung der ewigen Zukunft bei demjenigen noch seyn, welcher die Zeitenuhr dieser Erde an die Zeitenuhr der Ewigkeit hält, welcher vergißt, daß unsre Zeit und deren Maaß und die ganze Vorstellung davon nur dieser Erde angehört, und dem darum die Geduld reißt, weil es ihm zu lange vorkommt, bis wir auf dem Wege unsrer Ausbildung dahin gelangen werden, wo wir aus innerer Nothwendigkeit den Gang und die

Schickſale unſres Lebens, und in und mit ihnen auch die Gefährten unſrer jetzigen Reiſeſtation erkennen und uns wieder auf ſie beſinnen werden! Der Irrthum und die Unwiſſenheit aber verleiten zur Thorheit und die Selbſtſucht zur Sünde. Von der richtigen und in aufrichtiger Liebe zur Menſchheit aufgefaßten Anſicht unſrer Zukunft hängt die lautere und gottergebene Selbſtbeſtimmung, die Bereitwilligkeit zu jeder aus ihr ſich ergebenden Selbſtverleugnung und Berufspflicht, die richtige Würdigung aller Lebensverhältniſſe und die Ordnung aller damit verbundenen Obliegenheiten, der frohe Muth im ganzen Leben, und die freudige Ergebung in den Tod, die Beruhigung der Scheidenden und das allein das Wiederfinden in jenem Leben ſichernde und befördernde Beſtreben ab, immer vollkommner zu werden, emſig die Religion Jeſu, die Religion der Selbſtverleugnung, zu üben, und zuzunehmen ohne Unterlaß an Weisheit und Tugend. Das walte Gott!

Lübben, am 24. April 1838.

Grävell.

Einleitung.

Begründung der Wissenschaft, als Inbegriff des menschlichen Wissens.

§. 1.

Gibt es Urbegriffe?

Zwei Wege gibt es, und kann es nur geben, auf welchen die Menschen alle die Kenntnisse sich erworben haben, welche jetzt den Inbegriff ihres gesammten Wissens ausmachen: Erfahrung und Denken. Denn entweder wird der Gegenstand des Wissens (a priori) von dem Menchen selber erschaffen, oder er wird (a posteriori) als etwas schon Existirendes wahrgenommen, oder mit andern Worten: das denkende Wesen findet den Gegenstand seines Wissens in sich selber, oder noch deutlicher, in seinen eigenen Gedanken, oder es findet ihn außer sich, d. h. die Vorstellung in ihm ist abhängig durch etwas außer ihm. Dort erdenkt, hier erfährt er. Wie beide sich zu einander verhalten, wie eines durch das andere entwickelt, bedingt, erweitert und geregelt werde, darüber ist von jeher unter den Philosophen großer Streit gewesen. Gleichwohl ist es höchst nöthig, hierüber aufs Reine zu kommen, wenn man sich über die Zuverläßigkeit seines Wissens und über den Grund derselben Rechenschaft geben soll. Es hat Leute gegeben, welche durchaus all unser Wissen auf die Erfahrung haben zurückbringen wollen, indem sie das Erlernte, wie auch richtig ist, mit unter demjenigen begreifen, was wir der Erfahrung zu verdanken haben, und indem sie der Seele selber nur das Vermögen lassen, sich aus Erfahrungen Begriffe zu bilden, diese in

ihre Merkmale aufzulösen und durch die verschiedenartige Zusammenstellung der letztern andere Begriffe zu entwickeln. Der Ursprung der allertranscendentalsten Ideen läßt sich auf diese Weise verfolgen, und es ist nicht durchaus nothwendig, für die Begriffe von Gott, Ewigkeit, Tugend, Recht, Seele, Begriff, Urtheil u. s. w. Urbegriffe in der Seele vorauszusetzen, wovon uns die Erfahrung in der Entwickelung des menschlichen Verstandes, besonders bei den Kindern, auch niemals eine Spur verrathen hat. Im Gegentheil beweist schon der Umstand, daß in allen Sprachen der bei weitem größte Theil aller übersinnlichen Begriffe nur bildlich ausgedrückt, nur durch Beziehung und Vergleichung mit Gegenständen der Sinnlichkeit bezeichnet werden kann, zur Genüge, daß die Entstehung dieser Begriffe in der Wirklichkeit nur auf dem Wege der Erfahrung erfolgt sey. So wenig es nun zu läugnen ist, daß auf diesem Wege der allergrößte Theil des Vorrathes von Kenntnissen erworben worden ist; eben so wenig ist doch zu läugnen, daß eben jene Operationen der Seele, wodurch sie sich Begriffe abstrahirt, sie auflöset und zusammensetzt, eigenthümliche Operationen ihrer selbst sind, und daß, wenn gleich alles dasjenige, was sie erschafft, seinen Bestandtheilen nach immer nur in der wiederholten Benutzung des durch die Erfahrung erhaltenen Materials besteht, doch die Form dieser ihrer neuen Schöpfungen ihr selbst angehöre. Was ist aber Form und Materie? wo liegt für übersinnliche Begriffe die Gränzlinie zwischen beiden? Was in der einen Beziehung bloße Form ist, ist oft in einer andern schon Materie. So ist das Formelle des menschlichen Denkens der materielle Gegenstand der Logik. Aber auch mehr: die Gesetze, nach welchen die Seele bei jenen Operationen verfährt, die Regeln, welche sie dabei anwendet und von deren Beobachtung sie sich selbst Rechenschaft gibt, indem sie mit sich selbst zufrieden oder unzufrieden ist, diese können ihr doch nicht durch die Erfahrung gegeben seyn? sie müssen schon in ihr liegen und vorhanden seyn, indem sie ihre Thätigkeit beginnt, weil sie ohnedies ja gar nicht ihre Thätigkeit äußern, jene Operationen gar nicht vornehmen könnte. Da nun die Seele sich der Gesetze, nach welchen sie verfährt, bewußt ist, jedes Gesetz aber sich in Begriffe auflösen lassen muß, so müssen auch diejenigen Begriffe, welche in den Denkgesetzen selber enthalten und aus welchen die letzteren zusam-

mengesetzt sind, nothwendig in der Seele selber liegen; sie gehören wesentlich zu ihrer Natur und brauchen nicht erst von außen und zufällig ihr durch die Erfahrung geliefert zu werden. Es muß also nothwendig Begriffe a priori geben, Vernunftbegriffe, welche unabhängig von aller Erfahrung sind, obgleich es sehr gut möglich seyn kann, daß ebendieselben in der Wirklichkeit a posteriori bei diesem oder jenem Menschen entwickelt, d. h. zum Bewußtseyn gefördert werden. Denn eben weil jene Urbegriffe zum Wesen der Seele gehören, sind sie vorhanden und wirken meistentheils uns unbewußt, insofern wir nicht die Aufmerksamkeit ganz besonders auf die einzelnen Verrichtungen unserer Seele und deren Bestandtheile richten. Zwischen Vorhandenseyn und Bewußtwerden ist nämlich ein sehr großer Unterschied! Es mag vieles in unserer Seele liegen, dessen sich noch kein Mensch bewußt geworden ist. Aber es ist nicht denkbar, daß die Seele sich etwas bewußt werden könne, was nicht vorhanden sey, da das Bewußtwerden ja nur aus einer Anwendung des Vermögens des Bewußtseyns auf etwas Vorhandenes besteht. Alles Bewußtseyn ist Denken, alles Denken der Seele aber wiederum ebensowohl ein Leiden, als ein Thun derselben. Selbst bei dem freiwilligen Nachdenken sind die Gegenstände desselben durch den Willen der Seele vorgeschrieben, welche sich nur ihre dadurch erregte Thätigkeit zu verdeutlichen bemüht, so wie man durch öfteres Besehen oder Befühlen die äußeren Gegenstände genauer zu erkennen bemüht ist.

Die Vernunftbegriffe existiren also in unserer Seele, auch wenn wir uns ihrer nicht bewußt sind; sie werden durch das Bewußtseyn nur zur innern Anschauung gebracht. Diese innere Anschauung ist nun allerdings eine innerliche Erfahrung; aber man kann darum nicht sagen, daß auch die Vernunftbegriffe nur erst durch die Erfahrung hervorgebracht d. h. zur Wirklichkeit gebracht werden. Denn einmal ist, wie wir gesehen haben, ihre Existenz unabhängig von ihrer Erkenntniß, andern Theils geht hier nicht die Erfahrung der Abstraction, der Entstehung des Begriffs, voraus sondern sie wird nur mit dem schon vorhandenen Begriffe verbunden. Eine ganz andere Frage ist: ob es angeborne Begriffe gebe, d. h. solche, welche, ohne erst durch die Seele entwickelt zu werden, sich selbst dem Bewußtseyn derselben darstellen und gleichsam als schon vollendete Bilder in der Gal-

lerie derſelben aufgehangen ſind, ſo daß die Seele dabei gar nichts weiter zu thun hat, als ſie anzuſchauen. Daß es wenigſtens einen ſolchen Begriff geben müſſe, iſt nothwendig. Denn wenn es überhaupt Begriffe a priori gibt, welche die Seele aus eigener Kraft hinſtellt, ſo müſſen dieſe entweder ſchon fertig da ſeyn, oder doch von der Seele allein entwickelt werden. Um aber entwickeln zu können, muß immer ſchon etwas da ſeyn, welches den Stoff gibt. Wäre nicht wenigſtens ſchon ein Begriff in der Seele, durch deſſen Zertheilung oder Erweiterung dieſelbe andere bilden könnte, ſo wäre es ihr unmöglich, dieſes Geſchäft zu verrichten. Mehr als ein Urbegriff aber braucht auch nicht in der Seele vorhanden zu ſeyn. Denn wenn gleich, um denſelben zu zertheilen oder zu verallgemeinern, die Seele nach Regeln operirt, in denen andere Begriffe enthalten ſind, ſo iſt es doch nicht nothwendig, daß ſie ſich deren beim Handeln bewußt ſey und daß ſie dieſe Begriffe als ſolche ſich vorſtelle oder ſchon vorgeſtellt habe. Daraus indeſſen, daß es nicht nothwendig iſt, mehr als einen Urbegriff vorauszuſetzen, folgt noch keineswegs, daß es nicht mehr als einen gebe.

§. 2.

Eintheilung der Wiſſenſchaften.

Eben darum, weil es faſt unmöglich iſt, nachzuweiſen, auf welchem Wege diejenigen Begriffe und die daraus zuſammengeſetzten Sätze, welche den einzelnen Wiſſenſchaften als Grundſätze vorangeſtellt worden, erworben worden ſind, ob a priori oder a posteriori, hat man bei der Eintheilung der Wiſſenſchaften ſelber nicht hierauf geſehen, ſondern zum Eintheilungsgrunde vielmehr das Verfahren bei der weitern Ausführung und Erweiterung der einzelnen Wiſſenſchaften angenommen. Je nachdem nämlich dabei aus dem oberſten Grundſatze lediglich nach Vernunftſchlüſſen weitere Folgerungen gezogen, oder aber im Verfolge der weiteren Bearbeitung immer neue Erfahrungen zu Hülfe genommen und eingereiht worden ſind, ſind alle Wiſſenſchaften in philoſophiſche und Erfahrungswiſſenſchaften eingetheilt worden. Auch bei den letzteren wird jedoch vorausgeſetzt, daß die Maſſe der

darin enthaltenen Lehren nach einem philoſophiſchen Syſteme, d. h. alſo nach einem ſolchen, welches durch inneren Zuſammenhang mit dem oberſten Grundſatze der Wiſſenſchaften verbunden iſt und gleich einem beaſteten Baume aus ſeinem Stamme entſpringt, geordnet und an einander angereiht ſind. Eine noch ſo große Menge einzelner, unter ſich in keine Verbindung gebrachter Sätze, macht keine Wiſſenſchaft; woraus denn folgt, daß die ſogenannten poſitiven Wiſſenſchaften nur inſofern in das Gebiet der Wiſſenſchaft gehören, als alle dazu gehörigen Sätze mit einander in ſolche Verbindung gebracht ſind, daß ein jeder mit denjenigen beiden, zwiſchen welchen er eingereiht iſt, durch ein gemeinſchaftliches und weſentliches Merkmal zuſammenhängt, das Ganze aber dergeſtalt geordnet iſt, daß es in lauter immer unter einen gemeinſchaftlichen Oberſatz untergeordnete Abtheilungen zerfällt. Ein Geſetzbuch kann daher wohl ſyſtematiſch geordnet ſein, aber inſofern dieſe Ordnung nicht zu ſeinem Weſen gehört, iſt der Inbegriff aller darin enthaltenen Vorſchriften keine Wiſſenſchaft. Wohl aber iſt die Jurisprudenz, ſelbſt inſofern von ihrer Anwendung auf das poſitive Recht die Rede iſt, eine Wiſſenſchaft. Das weſentliche Merkmal jeder Wiſſenſchaft iſt daher philoſophiſche Ordnung in ihrem Syſteme. Aber darin unterſcheiden ſich die Erfahrungswiſſenſchaften von den philoſophiſchen, daß bei jenen der philoſophiſche Eintheilungsgrund nicht das Weſen der dadurch abgetheilten Lehrſätze, nicht ihren materiellen, aus der Natur der Sache entlehnten, ſondern nur ihren formellen oder äußeren Zuſammenhang zu betreffen braucht, und immer um ſo mehr betrifft, je mehr die Erfahrung das Materielle der Wiſſenſchaft liefert; ſo z. B. ſind die Eintheilungen in der Naturgeſchichte von weit zufälligeren Dingen entlehnt, als in der Phyſik. Je mehr die Erfahrungen durch ihre Vergleichung und Zurückführung auf die Urſachen und Geſetze der mannichfaltigen Erſcheinungen geordnet und ſolchergeſtalt in ihrem Weſen erkannt werden, deſto mehr durchdringt die Philoſophie auch die Erfahrungswiſſenſchaften, deſto weniger willkührlich wird das Syſtem und die Methode ihrer Bearbeitung, und deſto mehr reihen ſie ſich unter die allgemeinen Regeln des Denkens. Dahingegen muß bei den philoſophiſchen Wiſſenſchaften die Eintheilung immer nothwendig den materiellen Zuſammenhang der zu theilenden Lehrſätze betreffen, weil das

Materiale derſelben ja, nach dem feſtgeſtellten Begriffe einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft, lediglich aus dem oberſten Grundſatze der Wiſſenſchaft ſelber entwickelt ſein muß und ſich daher nicht anders von einander unterſcheiden kann, als daß die unter dem gemeinſchaftlichen Ganzen eingeſchloſſenen Theile von einander getrennt werden.

Es frägt ſich noch, unter welche Gattung die ſogenannten angewandten Wiſſenſchaften gehören? Um dies zu beantworten, muß man ſich erſt einigen, was man unter angewandter Wiſſenſchaft verſtehe, da dieſe Benennung ſo ſehr verſchiedenartig gebraucht worden iſt. Verſteht man darunter diejenigen Wiſſenſchaften, welche unterſuchen, wie ſich die allgemein entwickelten Lehrſätze unter gewiſſen, beſonders aus der Erfahrung entlehnten, an ſich aber feſtſtehenden Vorausſetzungen geſtalten und darnach modificirt werden müſſen; ſo gehören dieſe unbedenklich zu den philoſophiſchen Wiſſenſchaften und machen eigentlich nur einen Theil derſelben aus, wie z. B. die angewandte Logik, die Feldmeßkunſt, die Politik ꝛc. Verſteht man darunter aber diejenigen Wiſſenſchaften, welche aus der Verbindung der philoſophiſchen Wiſſenſchaften mit Erfahrungen gewiſſer Art ein neues Ganze von Lehrſätzen erzeugen, wo alſo die Erfahrungen nicht ſchon als gewiß vorausgeſetzt werden, ſondern erſt als eingereihte Theile der Wiſſenſchaft vorkommen; ſo können dieſe zu keiner andern Gattung, als zu den hiſtoriſchen Wiſſenſchaften gerechnet werden, wie z. B. Aſtronomie, Kriegswiſſenſchaften und die übrigen Theile der angewandten Mathematik.

Hiernach ſind gemiſchte Wiſſenſchaften, in der Eintheilung der Wiſſenſchaftslehre, nicht zu dulden, ſondern alle diejenigen Wiſſenſchaften, welche nicht rein philoſophiſch ſind, zu den Erfahrungswiſſenſchaften zu zählen. Die philoſophiſchen Wiſſenſchaften insbeſondere laſſen ſich wieder in zwei Claſſen theilen, je nachdem bei der Entwickelung der Folgerungen aus dem oberſten Grundſatze ganz oder weniger ſtrenge auf Gewißheit gedrungen wird. Iſt jenes, wird kein Unterſatz als wahr angenommen, als bis deſſen zureichender Grund und Unterordnung unter ſchon bekannte Oberſätze außer allem Zweifel geſetzt iſt, ſo nennt man eine ſolche Wiſſenſchaft mathematiſch, weil die Mathematik die erſte Wiſſenſchaft war, welche ſo bearbeitet wurde. Iſt man bei den Be-

weiſen weniger ſtreng und begnügt ſich damit, nach Abwägung aller Gründe dafür und dawider, dasjenige als wahr anzunehmen, wogegen kein gegründeter Zweifel obwaltet, ſo gehört eine ſolche Wiſſenſchaft in die Claſſe der philoſophiſchen im engern Sinne. Die Kraft des menſchlichen Denkens reicht nicht ſo weit, ſich über alle die Gegenſtände, welche die Wißbegierde des Geſchlechts erforſcht hat, einen zureichenden Grund anzugeben, einen unanfechtbaren Beweis zu führen. Es gibt Gegenſtände, bei welchen dem Menſchen zu ſchwindeln anfängt, und deren längere Feſthaltung den Verſtand dergeſtalt überſpannt, daß er ſeinen geregelten Zuſtand gar nicht mehr hat wiederfinden können, weil ſie entweder an ſich den Bedingungen unſers Denkens zu fremdartig oder in ihren Beſtandtheilen zu mannichfaltig ſind, als daß unſer Denkvermögen die Kraft hätte, ſie zu umfaſſen. Dem Nachdenken über ſolche Gegenſtände ſich ausſchließlich hinzugeben, iſt immer gefährlich; wohl aber wird man ſie ohne Gefahr von Zeit zu Zeit wieder auffaſſen und ſo lange feſthalten können, bis man fühlt, daß die Gedanken anfangen ſich zu verwirren. Auf ſolche Weiſe wird die Menſchheit doch immer fortſchreiten in der allmähligen Erkenntniß der Dinge. So lange indeſſen der Menſch ein endliches Weſen bleibt, wird es immer Gegenſtände für ſein Denken geben, worüber er wohl vernünfteln, aber welche er nicht demonſtriren kann. Ja die Erfahrung lehrt, daß es wohl einzelnen Subjecten, welche ihr Denkvermögen geſchärft und ſich beſonders gewöhnt haben, von allem Außerweſentlichen zu abſtrahiren, gelungen iſt, Wiſſenſchaften in mathematiſcher Form zu conſtruiren, welche bis dahin oder von andern höchſtens nur philoſophiſch behandelt worden ſind; und es iſt bemerkenswerth und ſehr erfreulich, daß ſichtbar in allen Wiſſenſchaften das Streben nach mathematiſcher Erkenntniß hingeht, und daß nicht nur alle Wiſſenſchaften in dieſem Betrachte in neueren Zeiten ganz beſonders vorgerückt, ſondern einzelne Theile des menſchlichen Wiſſens wirklich ſchon zu mathematiſchen Wiſſenſchaften erhoben worden ſind, wie z. B. mit der Logik ſeit Maaß der Fall iſt. Allein immer werden noch Fächer genug übrig bleiben, worin wir uns zu philoſophiren werden begnügen müſſen; und ſelbſt Männer, welche denjenigen Wiſſenſchaften, die bis zur ſtrengen Evidenz der Mathematik gediehen ſind, für den großen Hau-

fen der weniger scharfsinnigen Denker gemein faßlich machen, und solchergestalt der Menschheit allgemeiner die Früchte des Nachdenkens und der tiefen Untersuchungen einiger ausgezeichneter Männer zuwenden, werden den größten Dank für ihre ruhmvolle Arbeit verdienen. Denn es ist immer ein schweres Geschäft, sich in die Gedanken eines Erfinders ganz hinein zu arbeiten. Nur müßte sich Niemand damit befassen, der nicht selber alles deutlich erkannt und verstanden, auch das Ganze mit einem Blicke übersehen hat. Für den Forscher bleibt es immer das Ziel alles Denkens und der höchsten Vervollkommnung seiner Wissenschaft, sie zu den mathematischen zu gesellen oder diesen doch möglichst anzunähern. Denn nur erst dann hat er die Gewißheit, daß er sich nirgends geirrt habe, daß auch das, was er für Wahrheit hält, wirklich Wahrheit sey.

Die Erfahrungswissenschaften stellen aber die Erfahrungen in Betreff einer Gattung von Gegenständen, wie sie entweder im Raume oder in der Zeit gemacht worden sind, zusammen, und sind hiernach entweder empirische im engeren Sinne des Ausdrucks, oder historische.

Noch hüte man sich vor dem Fehlschusse, erinnert Herr von Rühl, als wären historisch und unmathematisch, oder mathematisch und unhistorisch, gleichbedeutende Ausdrücke. Eine historische und eine unhistorische Ansicht oder Methode, eben so wie eine mathematische und eine unmathematische, lassen sich nie zu Einem Resultate, zu einem einigen Ganzen verknüpfen; die eine hebt nothwendig die andere auf und macht sie zu Schanden. Beide verneinende Ausdrücke bezeichnen Verirrungen oder krankhafte Zustände, die im Reiche der Wissenschaft etwas Aehnliches sind, wie Anarchie und Despotie in den Formen der Staatsverwaltung.

§. 3.

Form der Wissenschaften.

Bei der Zusammenstellung der einzelnen Theile einer jeden Wissenschaft kann man nun in der Art verfahren, daß man von dem obersten Grundsatze ausgeht und daraus weiter fortschließt,

oder aber so, daß man von dem letzten Schlußsatze ausgeht und diesen durch alle Mittelschlüsse bis auf den obersten Grundsatz zurückführt. Jenes heißt die synthetische, dieses die analytische Methode. Beide haben für die darin vorkommende Reihe von Lehrsätzen dasselbe Resultat, indem sie deren Zusammenhang darstellen. Aber die letztere Methode kann natürlich wenig Anwendung finden, wenn es darauf ankommt, das Ganze einer Wissenschaft mit allen Theilen darzustellen, weil es sehr unbequem ist, immer von allen den weit aus einander liegenden Endpuncten aller Theile der Wissenschaft anzufangen, um wiederholentlich auf denselben Vereinigungspunct zurück zu kommen. Für diesen Zweck wird es daher zweckmäßig, die entgegengesetzte Methode einzuschlagen. Dennoch hat die analytische Methode zwei große Vortheile, welche die synthetische oft verweigert. Mit ihrer Hülfe nämlich findet man zum Erweise eines untergeordneten Satzes öfters die Mittelsätze, welche man bei dem synthetischen Verfahren nicht erspähen würde, weil man bei dem letzteren nicht so leicht den einzuschlagenden Weg auswählen kann. Darum wird die analytische Methode sehr zweckmäßig mit der synthetischen dergestalt verbunden, wie selbst die reine Mathematik thut, um den Beweis für einzelne Sätze zu führen.

Einen noch größern Vortheil aber gewährt das analytische Verfahren, in so fern es als Probe der beobachteten synthetischen Methode angewendet, auf diese Weise den Zusammenhang aller Lehren nochmals untersucht und besonders der festgestellte oberste Grundsatz einer jeden Wissenschaft selber auf solche Axiome zurückgeführt wird, deren Wahrheit unbezweifelt ist. In dieser Hinsicht ist sogar die analytische Methode die Basis aller Philosophie. Denn nur mit ihrer Hülfe steigen wir bis in das Innerste der menschlichen Seele hinab und finden darin die Gesetze ihrer Thätigkeit, nach welchen sie selbst handelt und denkt, und welche am Ende die Quelle aller Gewißheit und Wahrheit für die Menschen seyn müssen.

§. 4.

Philosophie.

Diese Bemühung ist unerläßlich, wenn wir endlich uns die Gewißheit schaffen wollen, daß unser Wissen nicht Dichtungen,

nicht Träume ſind, welche die Vernunft auf Fundamenten aufgeführt und ausgebaut hat, die ein leichtes Gewölbe der Einbildungskraft ſind, welche zuſammenfallen und mit ſich das ganze darauf errichtete Gebäude einreißen, ſo bald die Phantaſie ſich nicht mehr dabei gefällt, ſondern einen andern Grund zu legen Belieben trägt. So iſt es faſt bisher wirklich mit unſerm Wiſſen beſchaffen geweſen. Die Vernunft hat ſich bemüht, faſt alle einzelne Wiſſenſchaften zu den prächtigſten, bequemſten und regelmäßigſten Gebäuden zu erweitern, aber wenig iſt geſchehen, den Grund genau zu unterſuchen und unwandelbar feſt zu legen, auf welchem dieſe Gebäude ruhen. Die Principien der Wiſſenſchaften ſind mehr oder weniger phantaſtiſch. Was jeder Philoſoph für wahr gehalten hat, was ſeine Empfindung angeſprochen und ihm klar zu ſeyn geſchienen hat, das iſt von den allermeiſten ohne weitere Unterſuchung als Grundſatz derjenigen Wiſſenſchaft hingeſtellt worden, womit er ſich hat beſchäftigen wollen. Die Schwierigkeit der Abſtraction in den oberſten Sätzen der Wiſſenſchaftslehre hat das Eindringen bis zu dem Urſprunge alles menſchlichen Wiſſens zu ſehr erſchwert, als daß die allermeiſten ſich nicht hätten begnügen ſollen, nur ſo weit zurück zu gehen, bis ſie auf Sätze gekommen ſind, deren weitere Zergliederung und Erweis ihnen unmöglich geſchienen hat, und welche von ihnen ſodann ohne weitere Umſtände als Axiome aufgeſtellt und zur Grundlage ihrer weitern Forſchungen angenommen worden ſind. Auf dieſe Weiſe iſt es gekommen, daß in jeder einzelnen Wiſſenſchaft nicht nur von den verſchiedenen Schulen, ſondern in dieſen wieder von vielen einzelnen Denkern, unterſchiedliche und oft ſehr widerſprechende Principien aufgeſtellt worden ſind, von denen ſie ausgehen und wovon ein jeder die Wahrheit ſeines Grundſatzes um deswillen behauptet, weil derſelbe ſeiner Einſicht zuſagt, indem er ſeine Einſicht als das Maaß der Vernunft überhaupt betrachtet und verlangt, daß dasjenige, was ihm als wahr erſcheint, auch jedem andern vernünftigen Menſchen alſo erſcheinen müſſe.

Daher iſt es ferner gekommen, daß jetzt die Gelehrten ſelber in nicht geringe Verlegenheit gerathen, wenn ſie eine Erklärung darüber geben ſollen, was Philoſophie ſey? Darin ſind nun wohl alle einig, daß die Philoſophie der Inbegriff aller philoſophiſchen Wiſſenſchaften ſey. Allein welche Wiſſenſchaften zu dieſer Claſſe

gehören, und was der Vorwurf einer jeden einzelnen, mithin was der Gegenſtand des ganzen Inbegriffes Aller ſey, darüber iſt ſo leicht keine Vereinigung zu erlangen. Indem nämlich die Grundſätze der einzelnen Wiſſenſchaften nicht mit abſoluter Beſtimmtheit aus dem oberſten Grundſatze alles menſchlichen Wiſſens entwickelt worden ſind, hat es nicht fehlen können, daß nicht einem jeden derſelben eine oder einige materielle Zufälligkeiten beigemiſcht worden ſind, durch welche aber natürlich das Gebiet der Wiſſenſchaft in ihrer weitern Ausbildung ſehr mannichfaltig erweitert worden iſt. Je nachdem nun ein Jeder hiernach den Umfang der einzelnen philoſophiſchen Wiſſenſchaften bei ſich beſtimmt hat, eben darnach muß auch das Gebiet der ganzen Philoſo hie von ihm beſchrieben und abgemeſſen werden.

Einiger iſt man dagegen in dem Verſtande des Wortes: philoſophiren. Man verſteht darunter die Beſchäftigung, den Vernunftgrund irgend einer Aufgabe aufzuſuchen. Denn, wenn weiſe ſeyn, ſo viel heißt, als zu den beſten Zwecken die beſten Mittel wählen, ſo wird derjenige der Weiſeſte ſeyn, der den Grund und das Weſen der Dinge am beſten kennt. Dieſe Erkenntniß wird ihn bewahren, ſich unmögliche oder vernunftwidrige Zwecke vorzuſetzen, oder ſeine Zwecke durch unpaſſende Mittel erreichen zu wollen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß, indem die gemachte Aufgabe gelöſet wird, man ſowohl die Natur und das Weſen der aufgegebenen Sache, als auch ihren Zuſammenhang mit den mit ihr in Beziehung ſtehenden andern Gegenſtänden erforſchen muß. Man wird im Stande ſeyn, hieraus den natürlichen Sinn des Wortes „Philoſophie" abzuleiten. Nach dem nothwendigen Zuſammenhange aller und jeder Dinge mit andern zu forſchen, dafür gibt es keine Schranken, und man kann daher füglich in allen und jeden Wiſſenſchaften philoſophiren. Es iſt eben deswegen nicht ſelten geweſen, daß man die Piloſophie ſelber eben ſo definirt hat. So ſagt Herr G. F. Th. Zimmermann: die Philoſophie iſt diejenige Erkenntniß der Dinge, welche ſich auf die Begriffe von den Dingen gründet, woraus er die Ulpian'ſche Definition der Jurisprudenz, als der Bekanntſchaft mit dem Göttlichen und Menſchlichen und der Wiſſenſchaft vom Gerechten und Ungerechten, hiernächſt leicht vertheidigen kann. Wie weit man damit kommen kann, wird ſich theils durch den Ge-

genſtand, worüber philoſophirt wird, theils durch das Subject, welches philoſophirt, beſtimmen. Dieſe ſubjective Mangelhaftigkeit iſt eine nothwendige Eigenthümlichkeit unvollkommener Vernunftweſen, und ſo lange unbeſtimmbar, als es unmöglich ſeyn wird, einen Vernunftmeſſer zu erfinden, nach welchem die Grade der Vollkommenheit der Vernunft abgezählt werden können. In objectiver Hinſicht dagegen zeigt ſich eine Hauptverſchiedenheit. In Rückſicht aller Gegenſtände der Erfahrung gibt es gar keine Nothwendigkeit, die Natur, den Zuſammenhang und den Grund der Gegenſtände zu entdecken, weil es keine Nothwendigkeit gibt, daß wir irgend einen Gegenſtand in allen den Beziehungen wahrnehmen, welche erforderlich ſind, alle diejenigen Merkmale aufzufaſſen, wodurch wir jene Begriffe zu conſtruiren im Stande wären. Die Erfahrung ſelber iſt keine Nothwendigkeit, mithin auch nicht das Maaß derſelben. Wir können uns zwar bemühen, durch Vernunftſchlüſſe Beziehungen zu entdecken, welche uns von der Erfahrung noch nicht gegeben ſind; aber dies kann uns immer nur in ſo weit gelingen, als die ſchon gemachten Erfahrungen hinreichenden Stoff zu ſolchen Vernunftſchlüſſen geben. Ueber Gegenſtände der Erfahrung läßt ſich daher zwar wohl unter dieſer Vorausſetzung philoſophiren; aber ſowohl die Operation ſelber, als auch der Erfolg, iſt durch eben dieſe Vorausſetzung bedingt. Es gibt keine Allgemeingültigkeit, keine Nothwendigkeit für die Anwendbarkeit des Philoſophirens. Soll nun die Philoſophie eine Wiſſenſchaft ſeyn, ſo muß ſie ſich mit Sätzen beſchäftigen, welche allgemeine Anwendbarkeit haben; und inſofern alſo die Philoſophie nach der Sprachbedeutung ausſchließlich ſich mit Philoſophiren beſchäftigt, müſſen alle Gegenſtände der Erfahrung aus ihrem Gebiete ausgeſchloſſen ſeyn. Wenn auch es eine Philoſophie über alle Erfahrungswiſſenſchaften geben kann und ſoll, eine Philoſophie der Geſchichte und der Naturlehre in allen ihren Theilen; ſo hat doch die Philoſophie, als beſondere und eigenthümliche Wiſſenſchaft, damit nicht unmittelbar zu thun. Da alle Wahrnehmungen der Sinne, ſowohl des innern als der äußern nur Erfahrungen liefern; da von allen Gegenſtänden außer ſich die Seele nur mit Hülfe dieſer ihrer Werkzeuge Kenntniß erhalten kann: ſo folgt, daß alle ſinnlichen Gegenſtände kein Vorwurf der Philoſophie ſeyn können, ſondern den empiriſchen Wiſſen-

ſchaften vorbehalten bleiben. Die Philoſophie kann ihre Lehren zwar auf Gegenſtände der Erfahrung anwenden, in ſo fern dieſe beſtimmt gegeben oder hypothetiſch angenommen werden; aber ſobald die Unterſuchung der Beſchaffenheit der ſinnlichen Gegenſtände ſelber Vorwurf der Wiſſenſchaft iſt, ſcheidet dieſe aus dem Gebiete der Philoſophie aus (§. 2.).

Die Philoſophie iſt alſo diejenige Wiſſenſchaft, welche ſich mit der Erforſchung des Vernunftgrundes aller überſinnlichen Gegenſtände beſchäftigt. Da dieſe nicht aus der Erfahrung entnommen, ſondern durch die Seele ſelber dargeſtellt ſind, ſo können ſie ihrer Natur nach nichts enthalten, was dem Denken, als Beſchäftigung der Seele, fremd oder zuwider ſeyn könnte, obgleich die ſubjective Kraft der Seele nicht zureichen kann, einzelne Gegenſtände wahrzunehmen oder ſich deutlich vorzuſtellen, ſo wie in der phyſiſchen Natur das Auge nicht zureicht, die Oberfläche der Sterne zu erkennen oder auch nur die Nebelſterne wahrzunehmen, welche nichts deſto weniger ſind.

§. 5.

Einheit der Philoſophie.

Wenn wir nun gleich die Grenzen kennen, innerhalb deren die Philoſophie ihre Thätigkeit nur äußern kann, und wenn gleich wir überdem noch wiſſen, wie ſie bei ihren Operationen verfährt (§. 3.), ſo iſt damit doch noch nicht beſtimmt, daß ſie eine und dieſelbe Wiſſenſchaft ſey, und daß die Reſultate ihres Forſchens für alle denkenden Weſen ein und dieſelben ſeyn müſſen. Denn wenn der Standpunct, wovon ein jeder Philoſoph ausgeht, bei einem Jeden ein anderer iſt, ſo iſt nicht abzuſehen, warum ihre Wege ſich jemals in dem großen Gebiete der Philoſophie berühren müßten. Gleichwohl wird verlangt, daß über ein und denſelben Gegenſtand auch nur eine Meinung ſeyn müſſe und daß alle davon abweichenden Behauptungen für irrig erklärt werden. Dieſe Anforderung iſt ſehr gegründet, und entſpringt unmittelbar aus dem Weſen der Philoſophie ſelber. Da es nämlich ihre Sache iſt, den Vernunftgrund eines jeden Objectes zu erſpähen, ſo kann ſie, ohne ſich ſelbſt für unvollſtändig zu erklären,

ſich niemals damit begnügen, mit ihren Unterſuchungen nur ſo weit zurück zu gehen, bis ſie auf Sätze kommt, welche ihr entſprechen und wogegen ſie nichts zu erinnern vermag. Die ſogenannten Axiome, das heißt Lehrſätze, deren Richtigkeit ohne Erweis einleuchtet, und von welchen man in den einzelnen Wiſſenſchaften ausgegangen iſt, können daher, wenn gleich ſie wahr ſind und von der Vernunft gebilligt werden, durchaus nicht der Grundſtein der ganzen Philoſophie ſeyn. Denn man würde mit Recht von ihr verlangen, daß ſie auch den zureichenden Grund dieſer Axiome erſpähen und angeben ſolle; und indem ſie das Geſtändniß ablegte, daß ſie dies nicht vermöge, würde ſie zugleich bekennen, daß ſie nicht vollſtändig, nicht ihrem eigenen Weſen genügend ſey. Es würde daher nicht geſagt werden können, daß die Forſchungen der Philoſophie wahr ſeyn müßten, weil ſie auf einem Grunde beruhten, der nothwendig wahr ſey, ſondern man könnte nur ſagen, daß man ihre Lehren für wahr halten müſſe, indem ſie auf Grundſätzen beruhten, gegen welche die Vernunft nichts zu erinnern finde und welche bisher von allen vernünftigen Menſchen als wahr anerkannt worden wären. Es würde alſo bloß eine negative Sicherheit, aber kein poſitiver Grund der Wahrhaftigkeit vorhanden ſeyn. Dies iſt es, warum Herr v. Rühl in ſeinen beachtungswerthen Hieroglyphen behauptet hat, daß die Mathematik ſelbſt, da ſie von Axiomen ausgehe, welche nicht zu erweiſen wären, keine mathematiſche Gewißheit habe, und daß es bloße Einbildung ſey, wenn man ihr eine ſolche bisher zugeſchrieben habe. Unbedenklich hat Herr v. Rühl, ſo wie die Sachen ſtehen, recht. Denn noch iſt mir kein mathematiſches Handbuch bekannt, welches nicht von den bekannten Axiomen ausginge und dieſe als die höchſten, unerweislichen Grundſätze der Wiſſenſchaft aufſtellte.

Iſt dies von der Mathematik zu ſagen, wie vielmehr von allen andern Theilen der Philoſophie. Dieſe Wiſſenſchaft würde mithin eine Wiſſenſchaft des Unmöglichen ſeyn; ſie würde verlangen, den zureichenden Grund für alle ihr zu machenden Aufgaben zu entdecken; aber ſie wäre außer Stande, dieſe Anforderung zu befriedigen, da ſie den Grund derjenigen Sätze nicht anzugeben vermöchte, von welchen ſie ausgeht und wodurch alle übrigen bedingt ſind. Ihr Wiſſen würde lediglich hypothetiſch, bedingt wahr, und eben darum von wenigem Werthe ſeyn. Soll ſie befriedigen,

ſoll ſie mit ihrem eigenen Weſen nicht im Widerſpruche ſtehen, ſo iſt es unumgänglich nothwendig, daß ſie ihr Gebäude auf einem Grunde aufführe, gegen deſſen Sicherheit die Vernunft nicht nur nichts zu erinnern weiß, ſondern auch daß ſie einſehe, es ſey abſolut unmöglich, etwas dagegen zu erinnern. Dieſer Grund kann daher nur in einer Wahrheit beſtehen, welche ihren zureichenden Grund in ſich ſelber hat und eben deshalb keines Beweiſes bedarf. Denn wäre dies nicht, ſo wäre es ja nicht der höchſte Grundſatz, ſondern ein abgeleiteter, d. h ein ſolcher, für welchen der Grund anzugeben iſt. Ich ſage: der Grundſatz! Denn es kann der Anfang aller Philoſophie und alles Denkens nur ein einziger ſeyn, und die Einheit muß nothwendig hier herrſchen, wie ſie in der ganzen Welt regiert. Gäbe es nämlich mehrere oberſte Grundſätze, ſo müßten ſolche entweder mit einander im Einklange oder im Widerſpruche ſtehen. Das letztere iſt undenkbar, weil alsdann der zweite aufheben würde, was der erſte geſetzt hätte. Sie würden ſich ſelber zerſtören, und die Wiſſenſchaft der Philoſophie könnte daraus nicht erwachſen. Es bleibt alſo nur das erſtere übrig. Wenn jedoch mehrere verſchiedene Sätze mit einander übereinſtimmen, ſo iſt dies entweder ganz allgemein der Fall, oder nur in einzelnen Theilen oder Beziehungen. Sind ſie einander durchaus gleich, ſo nennt die Logik ſie indentiſch, und es iſt nur uneigentlich geſprochen, wenn man ſolche Sätze zwei Sätze nennt, da es eigentlich nur ein Satz, auf verſchiedene Weiſe dargeſtellt, iſt. Wären jene angenommenen oberſten Grundſätze aber einander nicht durchaus gleich, ſondern conträr, wie es die Logik nennt, ſo würde dies wieder auf eine Abſurdität führen. Denn diejenigen Beſtandtheile, welche noch außer den mit einander übereinſtimmenden in den angenommenen oberſten Grundſätzen enthalten wären, müßten in irgend einem Merkmale unter ſich wiederum contradictoriſch ſeyn. Es wäre alſo in den oberſten Grundſätzen etwas enthalten, was ſich einander aufhöbe, ſich gegenſeitig auf ein Nichts reducirte und vernichtete. Nur die übereinſtimmenden Beſtandtheile würden von Realität ſeyn, und dieſe allein würden den oberſten Grundſatz bilden. Es iſt mithin undenkbar, daß es mehrere höchſte Grundſätze geben kann, welches auch ſchon daraus folgt, daß nothwendig ihre Uebereinſtimmung oder ihre Verſchiedenheit einen Grund haben müßte. Sie würden durch dieſen Grund

in der Beziehung auf einander bestimmt werden, mithin in dieser Beziehung nicht selbstständig, nicht der höchste Satz des Denkens seyn.

Es kann also nur einen einzigen Grundsatz der Philosophie geben, und eben darum muß die Philosophie selbst für alle Menschen eine einzige seyn. So mannichfaltig auch die Aufgaben seyn mögen, die man ihr macht, indem jeder Gedanke, den die Vernunft zu fassen vermag, auch ein Gegenstand der Philosophie ist; so sind doch ihre Grenzen genau bestimmt, theils durch die Beschaffenheit der Gegenstände (§. 4.), theils durch den Endpunct, auf welchen alle zurückgebracht werden müssen. Denn selbst die Regeln, nach welchen hierbei verfahren werden muß, müssen in dem obersten Grundsatze der Philosophie selber ihren endlichen Grund haben und aus diesem entwickelt werden, und also auch das Verfahren der Philosophie ist nur ein einziges, wenn gleich sie von entgegengesetzten Seiten dabei anfangen kann (§. 3). Man kann allerdings jeden Satz zum Anfangspuncte einer philosophischen Erörterung machen, indem man ihn zuförderst analytisch auf den Grundsatz aller Denkgewißheit zurückführt, und dann weiter darauf synthetisch fortbaut; da aber solchergestalt die Betrachtung der aus einander hervorgehenden Sätze aus der Mitte angefangen wird, entspricht dies nicht der Anforderung des ununterbrochenen Fortschreitens in der Erkenntniß.

Diese Einheit der Philosophie in ihrem ganzen Umfange, in allen ihren Theilen und ihrer Begründung ist es, deren Nothwendigkeit Herr Fichte hat darstellen und erweisen wollen, in seiner Wissenschaftslehre, durch welche derselbe sich in die Classe unserer ersten Denker gestellt hat. So Wenige dieselbe auch verstanden haben mögen, so allgemein ist doch geahnet worden, was dadurch hat bewirkt werden sollen, und diese Ahnung hat die Verehrung erzeugt, welche diesem Werke gefolgt ist. Aber Herr Fichte ist selber von einem Axiome ausgegangen, und hat schon dadurch verhindert, daß der Cyclus geschlossen werden konnte, den er zu schließen beabsichtigte. Durch die dunkeln und nicht genug bestimmten Ausdrücke aber, die er dabei gewählt hat, ist noch mehr Schaden geschehen, indem sie unbemerkt dazu verleitet haben, dieselben Begriffe verschiedenartig zu gebrauchen und darum Fehlschlüsse zu begehen.

§. 6.

Bewußtseyn.

Wenn der oberste Grundsatz alles Denkens den letzten zureichenden Grund für alle Objecte der Philosophie enthalten soll, so darf derselbe keine Regel, kein Gesetz seyn; denn jedes Gesetz gilt nur, insofern es verbindlich ist, und hat also seinen zureichenden Grund außer sich, in der Auctorität des Gesetzgebers. Derselbe darf überhaupt nicht blos ideell seyn, sondern er muß in der Wirklichkeit beruhen, er muß in dem denkenden Wesen, was wir Seele nennen, ohne uns vor der Hand darum zu kümmern, ob dieselbe materiell oder spirituell ist, nothwendig vorhanden seyn und also Realität haben. Denn wäre er eine Idee, so müßte er ja ein Product der Seele, als denkenden Wesens seyn. Sein zureichender Grund würde also in der Nothwendigkeit der Entwicklung seiner selbst bestehen, mithin in den Denkgesetzen der menschlichen Seele beruhen, und er würde nur insofern als wahr erkannt werden können, als wir eben diesen zureichenden Grund auffänden. Ohnedies wäre er eine bloße Hypothese, womit uns nichts gedient seyn kann. — Da er real seyn soll, so folgt daraus schon von selbst, daß er nicht negativ (verneinend), sondern positiv (bejahend) seyn muß. Der Grundsatz, auf welchen alles Denken zurückgeführt werden soll, muß ferner materiell seyn. Materie, im Gegensatze von Form, nennen wir den Inbegriff aller Bestandtheile, woraus der gegebene Gegenstand zusammengesetzt ist, daher Materie im abstractesten Sinne und ohne Beziehung auf irgend einen Gegenstand, dem Begriffe Geist entgegengesetzt, alles dasjenige begreift, was aus Theilen besteht, zusammengesetzt ist. Denn in einem einfachen Wesen, das nur aus einem einzigen Bestandtheile besteht, gibt es keine Zusammensetzung, mithin keine Form. Materie und Form sind in einem solchen Wesen nicht zu unterscheiden, sondern sie sind eins. Wesen nun, in denen es keinen Unterschied von Materie und Form gibt, deren ganze Materie ohne Form und deren Form ihre Materie selber ist, heißen Geister, und ihnen stehen die Körper entgegen, welche aus Bestandtheilen bestehen, in denen Form und Materie also unterschieden werden kann. Die Form dagegen ist die Bedingung

der Zuſammenſetzung der materiellen Theile in dem gegebenen Objecte, wodurch zugleich das Verhältniß zu andern Objecten beſtimmt wird. Beide gehören zum Weſen des Objectes, weil durch beide dieſes Object von andern unterſchieden wird.

Es iſt eine logiſch falſche Eintheilung, wenn man das Weſen und die Form der Dinge unterſchieden hat. Das Weſen einer Sache beſteht in dem Inbegriffe alles deſſen, wodurch die Sache das iſt, was ſie iſt, wodurch ihr Daſeyn und deſſen Art beſtimmt wird. In dem Realbegriffe von den Objecten müſſen mithin alle die Merkmale enthalten ſeyn, welche zur Indentität des Objects erforderlich ſind, durch welche der Gegenſtand eben das iſt, als welcher er vorgeſtellt wird. Es leuchtet ein, daß die Art der Zuſammenſtellung der Beſtandtheile zur Identität der Sache ebenfalls nothwendig iſt. So z. B. beſtehen mehrere phyſiſche Körper aus denſelben Elementen und nur die Art der Kryſtalliſation unterſcheidet ſie. Eben weil die Form mit zum Weſen gehört, die Chemiker aber jene zu erzeugen noch nicht verſtehen, können ſie ſo viele Dinge nicht zuſammenſetzen, deren Materie ſie ſehr genau kennen. Die Form kann daher dem Weſen der Sachen nicht entgegengeſetzt ſeyn, ſondern ſie iſt ein Theil des Weſens. Daß öfter die Form einer Sache verändert werden kann, ohne das Weſen derſelben zu zerſtören, ändert hierin nichts. Dies kann auch in Anſehung der Materie durch die Beimiſchung oder Scheidung geſchehen, weil es ſowohl in der Materie als in der Form, außer den weſentlichen Merkmalen, noch natürliche oder zufällige geben kann. Die äußere Form einer Sache iſt aber häufig bloß natürlich oder rein zufällig, und niemals weſentlich. Sie beruht auf dem Verhältniſſe der Sache zu den Dingen außer ihr und betrifft daher nur die Geſtalt der Oberfläche, oder die äußeren Verhältniſſe, nicht die innere Conſtruction und die Wechſelwirkung der einzelnen Theile der Materie unter ſich. Eine Veränderung der äußern Form kann mithin ganz unabhängig ſeyn von der innern Form der Sache, und nur inſofern dieſe mit angegriffen wird, erfolgt eine Veränderung des Weſens der Sache. Dem Weſen der Sachen ſind entgegengeſetzt:

1) Im bloßen Begriffe die Eigenſchaften, d. h. diejenigen Merkmale des Objects, welche die Wirkungen des Weſens enthalten. In der Wirklichkeit fallen ſie alſo mit dem Weſen

zusammen. Aber es ist für die Untersuchung nothwendig, sie zu unterscheiden, weil diese Eigenschaften theils Folgen einzelner Bestandtheile dieser Sache, welche durch andere Bestandtheile derselben nicht aufgehoben werden, sind, und mithin auch andern Sachen zugeschrieben werden können, in denen dieselben Bestandtheile sich finden; theils können sie Folgen des gesammten Wesens, so wie solches aus allen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, seyn. In diesem Falle sind sie eigenthümlich, d. h. sie kommen nur diesem Objecte zu und keinem andern, welches nicht ganz dasselbe Wesen hat. Alle einfache Wesen mithin, alle Geister, müssen bloß eigenthümliche Eigenschaften haben. Kein anderes Wesen, als ein Geist derselben Gattung, kann Eigenschaften besitzen, welche an einem Geiste wahrgenommen worden sind.

2) In der Wirklichkeit wird das Wesen einer Sache von dem Außerwesentlichen unterschieden, indem man unter dem letzteren alle die sich an der Sache findenden Merkmale versteht, welche auch fehlen könnten, ohne den Begriff des Objectes zu verändern. Es können nämlich mit dem Begriffe jedes Objectes alle diejenigen Merkmale verbunden werden, welche keinen Widerspruch mit den wesentlichen Merkmalen enthalten. Geschieht dies, so entsteht ein neuer Begriff, in welchem der alte, und die hinzugekommenen Merkmale, zu unterscheiden sind. Durch diese letztern wird jener alte Begriff nicht verändert, und das Wesen seines Objectes bleibt dasselbe. Daher sind die hinzugekommenen Merkmale außerwesentliche Stücke. Diese können nun entweder wirklich vorhandene Merkmale seyn, welche aus dem Wesen des Objectes nicht folgen: und diese heißen Zufälligkeiten; oder es können auch negative Merkmale seyn, d. h. es kann seyn, daß durch äußere Umstände verhindert wird, daß gewisse Eigenschaften, welche aus den Bestandtheilen des Wesens zu folgern wären, nicht existiren. Dergleichen Eigenschaften, welche durch hinzutretende Außenwirkungen aufgehoben werden können, werden natürliche Eigenschaften genannt, weil sie ohne die äußere Einwirkung nach der Natur des Objectes existiren würden. Es ergibt sich hieraus, daß man die natürlichen Eigenschaften der Dinge überall so lange voraussetzen muß, bis man über-

der Zuſammenſetzung der materiellen Theile in dem gegebenen Objecte, wodurch zugleich das Verhältniß zu andern Objecten beſtimmt wird. Beide gehören zum Weſen des Objectes, weil durch beide dieſes Object von andern unterſchieden wird.

Es iſt eine logiſch falſche Eintheilung, wenn man das Weſen und die Form der Dinge unterſchieden hat. Das Weſen einer Sache beſteht in dem Inbegriffe alles deſſen, wodurch die Sache das iſt, was ſie iſt, wodurch ihr Daſeyn und deſſen Art beſtimmt wird. In dem Realbegriffe von den Objecten müſſen mithin alle die Merkmale enthalten ſeyn, welche zur Indentität des Objects erforderlich ſind, durch welche der Gegenſtand eben das iſt, als welcher er vorgeſtellt wird. Es leuchtet ein, daß die Art der Zuſammenſtellung der Beſtandtheile zur Identität der Sache ebenfalls nothwendig iſt. So z. B. beſtehen mehrere phyſiſche Körper aus denſelben Elementen und nur die Art der Kryſtalliſation unterſcheidet ſie. Eben weil die Form mit zum Weſen gehört, die Chemiker aber jene zu erzeugen noch nicht verſtehen, können ſie ſo viele Dinge nicht zuſammenſetzen, deren Materie ſie ſehr genau kennen. Die Form kann daher dem Weſen der Sachen nicht entgegengeſetzt ſeyn, ſondern ſie iſt ein Theil des Weſens. Daß öfter die Form einer Sache verändert werden kann, ohne das Weſen derſelben zu zerſtören, ändert hierin nichts. Dies kann auch in Anſehung der Materie durch die Beimiſchung oder Scheidung geſchehen, weil es ſowohl in der Materie als in der Form, außer den weſentlichen Merkmalen, noch natürliche oder zufällige geben kann. Die äußere Form einer Sache iſt aber häufig bloß natürlich oder rein zufällig, und niemals weſentlich. Sie beruht auf dem Verhältniſſe der Sache zu den Dingen außer ihr und betrifft daher nur die Geſtalt der Oberfläche, oder die äußeren Verhältniſſe, nicht die innere Conſtruction und die Wechſelwirkung der einzelnen Theile der Materie unter ſich. Eine Veränderung der äußern Form kann mithin ganz unabhängig ſeyn von der innern Form der Sache, und nur inſofern dieſe mit angegriffen wird, erfolgt eine Veränderung des Weſens der Sache. Dem Weſen der Sachen ſind entgegengeſetzt:

1) Im bloßen Begriffe die Eigenſchaften, d. h. diejenigen Merkmale des Objects, welche die Wirkungen des Weſens enthalten. In der Wirklichkeit fallen ſie alſo mit dem Weſen

zusammen. Aber es ist für die Untersuchung nothwendig, sie zu unterscheiden, weil diese Eigenschaften theils Folgen einzelner Bestandtheile dieser Sache, welche durch andere Bestandtheile derselben nicht aufgehoben werden, sind, und mithin auch andern Sachen zugeschrieben werden können, in denen dieselben Bestandtheile sich finden; theils können sie Folgen des gesammten Wesens, so wie solches aus allen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, seyn. In diesem Falle sind sie eigenthümlich, d. h. sie kommen nur diesem Objecte zu und keinem andern, welches nicht ganz dasselbe Wesen hat. Alle einfache Wesen mithin, alle Geister, müssen bloß eigenthümliche Eigenschaften haben. Kein anderes Wesen, als ein Geist derselben Gattung, kann Eigenschaften besitzen, welche an einem Geiste wahrgenommen worden sind.

2) In der Wirklichkeit wird das Wesen einer Sache von dem Außerwesentlichen unterschieden, indem man unter dem letzteren alle die sich an der Sache findenden Merkmale versteht, welche auch fehlen könnten, ohne den Begriff des Objectes zu verändern. Es können nämlich mit dem Begriffe jedes Objectes alle diejenigen Merkmale verbunden werden, welche keinen Widerspruch mit den wesentlichen Merkmalen enthalten. Geschieht dies, so entsteht ein neuer Begriff, in welchem der alte, und die hinzugekommenen Merkmale, zu unterscheiden sind. Durch diese letztern wird jener alte Begriff nicht verändert, und das Wesen seines Objectes bleibt dasselbe. Daher sind die hinzugekommenen Merkmale außerwesentliche Stücke. Diese können nun entweder wirklich vorhandene Merkmale seyn, welche aus dem Wesen des Objectes nicht folgen: und diese heißen Zufälligkeiten; oder es können auch negative Merkmale seyn, d. h. es kann seyn, daß durch äußere Umstände verhindert wird, daß gewisse Eigenschaften, welche aus den Bestandtheilen des Wesens zu folgern wären, nicht existiren. Dergleichen Eigenschaften, welche durch hinzutretende Außenwirkungen aufgehoben werden können, werden natürliche Eigenschaften genannt, weil sie ohne die äußere Einwirkung nach der Natur des Objectes existiren würden. Es ergibt sich hieraus, daß man die natürlichen Eigenschaften der Dinge überall so lange voraussetzen muß, bis man über-

zeugt wird, daß sie durch äußere Umstände aufgehoben werden; daß man aber von keiner Sache mit Gewißheit ihre natürlichen Eigenschaften bestimmen kann, wenn man nicht alle Einwirkungen auf dieselbe, mithin ihr Verhältniß zu allen übrigen Dingen, kennt. Es erhellt ferner hieraus, daß die natürlichen Eigenschaften sich dadurch von den wesentlichen allgemeinen Eigenschaften unterscheiden, daß jene durch äußere Umstände zufällig aufgehoben werden können, daß aber bei diesen aus der Form der Zusammenstellung der Bestandtheile erkannt wird, daß sie dadurch nicht aufgehoben werden können. Ferner erhellet hieraus, daß die eigenthümlichen Eigenschaften einer Sache niemals bloß natürliche Eigenschaften seyn können, weil der wirkende äußere Umstand, indem er alle Bestandtheile des Wesens und deren Zusammensetzung beträfe, das Wesen selber zerstören würde. Endlich ist noch zu bemerken, daß die Nichtexistenz natürlicher Eigenschaften nicht zu verwechseln ist mit der Unwirksamkeit derselben Eigenschaften. Dort ist, durch äußere Veranlassung, die Eigenschaft selber aufgehoben, hier wird nur die Aeußerung gehindert; sie existirt also und wird sich zeigen, sobald das Hinderniß gehoben ist. Es ist eine natürliche Eigenschaft des Menschen, zu sehen, aber er kann geblendet werden, oder es kann eine spanische Wand zwischen ihm und den Objecten seiner Sehkraft stehen.

Diese Benennung der natürlichen Eigenschaften führt uns auf den Begriff der Natur, welche

3) auch von dem Wesen der Sache unterschieden wird. Das Wesen der Dinge besteht aus dem, wodurch die wesentlichen Eigenschaften derselben bedingt werden; die Natur der Dinge aus allem dem, wodurch die wesentlichen und natürlichen Eigenschaften bedingt werden. Dort wird gefragt, was ist das Object? hier, wie kann das Object seyn? nicht, wie ist es? denn dann würden auch die Zufälligkeiten mit aufgenommen werden müssen. Zur Erkenntniß der Natur der Dinge gehört also, außer der Bekanntschaft mit ihrem Wesen, noch, daß man weiß, welche von denjenigen allgemeinen Eigenschaften, die aus den Bestandtheilen des Wesens folgen, durch äußere Umstände aufgehoben werden können, ohne das

Weſen der Dinge zu zerſtören. Die Natur der Dinge erkennen, will alſo mehr ſagen, als ihr Weſen kennen.

Die Natur, in der allgemeinſten Bedeutung, iſt hiernach der Inbegriff aller Dinge, welche durch ihre gegenſeitige Einwirkung ihr Weſen und deſſen Wirkungen näher beſtimmen.

In der bloßen Idee laſſen ſich Materie und Form von einander getrennt denken, und werden in der Bildung der Begriffe getrennt gedacht, indem die Seele dann ſelbſt die Materie als eine bloße Form des Denkens behandelt, oder auch umgekehrt. Aber als exiſtirend iſt die Materie ohne Form undenkbar. Denn da ſie als ein Ganzes gedacht wird, ſo wird ſie als ſchon zuſammengeſetzt, mithin mit Einſchluß der Form betrachtet. Dagegen kann die Form auch als exiſtirend für ſich gedacht werden, indem ſie nur ein Geſetz für die Zuſammenſetzung der Materie iſt, welches, da es mehreren Gegenſtänden gemein ſeyn kann, auch von ihnen allen muß abgezogen und für ſich betrachtet werden können. So wird z. B. das Geſetz der cubiſchen Kryſtalliſation, wornach viele Körper geſtaltet ſind, gedacht, ohne daß irgend ein Beſtandtheil dieſer Körper in den Begriff verwebt wäre. Ein materieller Gedanke ſchließt daher immer die mit dem Gegenſtande des Gedankens verbundene Form ein; dagegen ein formeller Gedanke ohne alle Verbindung mit Materie gedacht wird. Es verſteht ſich, daß auch das Wort, materiell, hier in der intellectuellen Bedeutung gebraucht wird und nicht gleichbedeutend mit körperlich iſt, und daß es alſo eben ſo viel heißt, als: die Beſtandtheile des Objectes des Gedankens werden bei einem materiellen Gedanken ſelber gedacht, dahingegen bei einem formellen bloß die Bedingung ihrer Verbindung unter einander oder das Verhältniß zu andern Objecten, gedacht wird. Alle formellen Sätze beſtimmen auch bloß Verhältniſſe; dagegen in einem materiellen Satze von dem Objecte des Gedankens an ſich, ohne Vergleichung ſeiner Beſtandtheile, oder mit andern Objecten, die Rede iſt. Der höchſte Grundſatz alles Denkens muß aber eben darum materiell ſeyn, weil nicht bloß die Regeln der Verbindung aller Begriffe, ſondern auch die Beſtandtheile der Begriffe ſelber in ihm ihre Auflöſung finden ſollen. Denn ſonſt würde für das Materielle der zureichende Grund noch anderswo geſucht werden müſſen, und es würde für dieſes noch einen andern höchſten Grundſatz geben müſſen, welches

nicht seyn darf, da der Grundsatz alles Denkens nur ein einziger seyn kann (§. 5.).

Endlich muß eben derselbe universell seyn; er darf nicht specielle Functionen der Seele betreffen: denn da in ihm alle mögliche Gedanken am Ende sollen aufgelöset werden können, so muß er auch Alles umfassen, was das denkende Wesen in sich aufnehmen kann.

Der Satz nun, der allen diesen Anforderungen entspricht, ist:

Ich bin mir selbst bewußt.

Es ist ein einziger, die ganze Seele betreffender, materieller, kategorischer und realer Satz. Der zureichende Grund für ihn liegt in ihm selber, denn ich kann mir nur darum bewußt seyn, weil ich mir bewußt bin, weil das Wesen, welches diesen Gedanken hat, Bewußtseyn hat, weil dies Bewußtseyn zu seiner Natur gehört. Außerdem ist kein anderer Grund möglich: denn damit irgend ein anderer Gedanke als Grund dafür erkannt werde, würde es nothwendig seyn, daß die Seele sich desselben bewußt würde; sie würde also außer ihm noch sich selber bewußt werden müssen, und dieses Bewußtseyn würde die Bedingung seiner Erkenntniß, also der Grund derselben seyn. Eben darin liegt auch der Beweis, daß dieser Satz der einzig denkbare ist, welcher der höchste Grundsatz aller Philosophie seyn kann, und daß es unmöglich ist, daß es irgend ein anderer sey, welches ebenfalls noch zu beweisen war. Denn da der höchste Grundsatz nur ein einziger seyn kann, so ist es nothwendig, daß jeder andere Gedanke ihm untergeordnet seyn müsse, und daß es unmöglich sey, daß irgend einer existiren könne, welcher am Ende sich nicht in ihm verlöre.

Wenn also irgend Jemand das Bewußtseyn läugnen wollte, so ist mit ihm gar kein Disputiren; man kann es ihm bloß selber überlassen, ob er es über sich zu gewinnen vermag, es sich selber abzuläugnen, das hieße: sich bewußt zu seyn, daß er sich seiner nicht bewußt sey, welches Unsinn ist. Das Selbstbewußtseyn ist eine erkannte Thatsache oder eine Thatsache der Selbsterkenntniß, des sich selbst vorstellenden und bewußten Seyns. Die in dem Bewußtseyn zunächst enthaltenen Begriffe müssen daher auch angeborne, Urbegriffe seyn; sonst, wenn sie erst von andern abgeleitet werden müßten, dies ohne Bewußtseyn der Seele geschehen müßte. Diejenigen Begriffe aber, welche schon als existirend durch

das Bewußtſeyn erkannt werden, heißen eben Urbegriffe. Man wird hierbei nicht umhin können, ſich zu geſtehen, daß, wenn man den Menſchen von ſeiner Geburt an genau beobachtet, es ſo ſcheine, daß das Bewußtſeyn ſelber in dem Kinde von außen, durch die nach und nach auf ihn einwirkenden Erfahrungen, erſt entwickelt werde, und daß alſo das Bewußtſeyn ſelber auf Erfahrung beruhe; denn bevor dieſe Entwicklung geſchehen, wiſſe das Kind ſich ſelbſt von keinem Gegenſtande zu unterſcheiden. Man läßt indeſſen hierbei aus den Augen, daß zum Selbſtbewußtſeyn gar nicht nothwendig iſt, ſich von gewiſſen beſtimmten Gegenſtänden zu unterſcheiden, ſondern daß dies zur näheren Beſtimmung des Selbſtbewußtſeyns gehört; daß ferner hier gar nicht davon die Rede iſt, wann das Selbſtbewußtſeyn wirkſam werde oder ſich doch äußere, und daß endlich, damit das Kind ſich von irgend einem Gegenſtande unterſcheiden könne, es ſich ſeiner ſchon ſelbſt bewußt ſeyn und dies alſo vorausgeſetzt werden muß. Das Bewußtwerden iſt nur ein Erwachen des ſchlummernden Bewußtſeyns, eine Mächtigwerdung und Bemächtigung ſeiner eigenen Kraft und Weſens, eine Erſtarkung und ein Wachſen des in der Kindheit noch ohnmächtigen Vermögens, gleichſam eine allmählige Enthüllung der Erkenntnißkraft, welche ſich in ihr ſelbſt, wie in einem innerlichen Spiegel, erſchaut.

Das Bewußtſeyn iſt die Quelle alles Denkens und aller Weisheit, und alles Wiſſen muß am Ende daraus entſpringen, daß das denkende Weſen ſich bewußt iſt.

Seit Kant iſt man von dieſem Grundſatze ſchon in der practiſchen Philoſophie ausgegangen, indem man ihre Lehren auf das Sollen gegründet hat, und zwar nicht auf die Hypotheſe: wir ſollen, ſondern auf das Bewußtſeyn, daß wir ſollen. Aber ſo wenig dieſer Satz ein oberſter Grundſatz ſeyn kann, da er nur eine ſpecielle Beſtimmung des Bewußtſeyns iſt, und nur inſofern Realität enthält, als das Bewußtſeyn im Allgemeinen vorausgeſetzt iſt; eben ſo nachtheilig und unzureichend iſt es für die Begründung der Wiſſenſchaft, daß die ſpeculative Philoſophie von einem andern Grundſatze ausgehen ſolle, als die practiſche. Beide ſind ja Theile einer Wiſſenſchaft, beide ſind Verrichtungen eines denkenden Weſens, in welchem ſie ihren Vereinigungspunct finden. Beide können daher auch nur von dieſem einen Puncte ausgehen

und ſich nur durch die Gegenſtände unterſcheiden, womit ſie ſich beſchäftigen. Mit der Erkenntniß unſerer ſelbſt muß daher nothwendig alle Philoſophie beginnen. Die Pſychologie iſt, wie Herr Weiß ſehr richtig verlangt, die Quelle und der Anfang aller Philoſophie; aber nur die rationale Pſychologie, nicht die empiriſche. Wollten wir auch aus den Lehrſätzen dieſer das Gebäude aufbauen, ſo wäre es um die Gewißheit und Allgemeingültigkeit der philoſophiſchen Lehren geſchehen. Dies hindert nicht, auch die empiriſche Pſychologie als Hülfswiſſenſchaft zu benutzen, theils um aus ihr Beiſpiele zu entlehnen, theils um uns durch die Uebereinſtimmung unſerer Philoſophie mit ihren Wahrnehmungen zu vergewiſſern. Nur Lehrſätze dürfen aus ihr nicht begründet und abgeleitet werden.

§. 7.

Erfahrung.

So beruht denn doch am Ende alſo all unſer Wiſſen auf einer Wahrnehmung der Seele, mithin auf Erfahrung!? Denn iſt es nicht eine Beobachtung, welche die Seele macht, daß ſie ſich ihrer bewußt iſt? und ſind nicht alle Beobachtungen auch Erfahrungen? Keineswegs!

Die Erfahrung iſt eine doppelte, je nachdem ich ſelber ſolche unmittelbar mache, oder die von Andern gemachte Wahrnehmung mir mitgetheilt wird. Jenes wird auch, im engern Sinne, Erfahrung genannt, dieſes Mittheilung, von welcher die Geſchichte, das iſt die Mittheilung ſolcher Wahrnehmungen, welche der Lernende nicht zu wiederholen vermag, weil ſie der Vergangenheit angehören, wiederum eine Unterabtheilung iſt. Bei der Erfahrung im engern Sinne iſt nun entweder die Thätigkeit der Seele eine Miturſache derſelben, oder die Seele verhält ſich dabei, mit Ausnahme der Aufmerkſamkeit, paſſiv. Im erſteren Falle war die Thätigkeit der Seele auf die Hervorbringung des Gegenſtandes der Erfahrung gerichtet, oder auf einen andern Gegenſtand. Iſt jenes der Fall, ſo wird eine Entdeckung gemacht; eine Erfindung, wenn das letzte der Fall iſt. War aber die Seele nicht Miturſache der Erfahrung, ſo iſt dieſelbe wiederum entweder eine Frucht meiner Aufmerkſamkeit oder einer Einwirkung auf jene, und

hiernach entweder eine Beobachtung oder Wahrnehmung. Beide können innerlich oder äußerlich seyn, je nachdem die Seele in sich selbst Veränderungen wahrnimmt, oder Gegenstände außer sich kennen lernt. Jenes heißt auch innere Empfindung. Diese kann nur Veränderungen im denkenden Wesen entdecken oder wahrnehmen, aber nicht sich selbst. Sich selbst kann die Seele nur denken, weil sie beim Selbstbewußtseyn, außer von sich selbst, von keinem andern Gegenstande des Denkens Notiz nimmt, nicht einmal von einer abstrahirten Form oder Merkmal oder Eigenschaft ihrer selbst. Das Object des Denkens liegt in dem Gedanken selber und kann eben darum unmöglich eine Erfahrung seyn. Eben so wenig kann das Subject des Bewußtseyns durch Erfahrung erkannt werden; es muß schon da seyn, damit von ihm ein Urtheil gefällt werden könne. Der sich selbst bewußte Mensch setzt sich selber, als Subject, zugleich zum Object (§. 1). Mann könnte daher sagen, das Bewußtseyn setzt, erfaßt, begreift sich in sich selber. Dagegen kann die Seele allerdings Erfahrungen von den Veränderungen machen, welche sich in ihr ereignen; diese können empfunden, und brauchen nicht gedacht zu werden. Denken kann die Seele die Veränderungen in sich ebenfalls, aber nur in so weit, als sie selber die einzige hinreichende Ursache eben dieser Veränderungen ist, mithin nur diejenigen Operationen ihrer selbst, welche ein reines Resultat ihrer Kraft sind. Das Denken, mit allen seinen Modificationen im Begreifen, Urtheilen und Schließen, und das Wollen können gedacht werden. Aber sie können auch empfunden werden, wenn die Seele solche nicht als Erzeugnisse ihrer selbst, sondern die Wirkungen dieser einzelnen Erscheinungen in ihr und auf sich selbst betrachtet. Daher sagt man eben sowohl: ich weiß, daß ich denke, als: ich fühle es. Dagegen können alle übrigen Veränderungen in der Seele, welche nicht allein von ihr ausgehen, sondern außerdem noch von einer andern mitwirkenden Ursache hervorgebracht werden, z. B. Triebe, Affecten, Begierden, nicht gedacht werden, sondern sie werden empfunden, weil die Seele dabei sich nicht bloß ihrer selbst, sondern zugleich eines andern Gegenstandes außer ihr bewußt ist.

Die Erkenntniß des Bewußtseyns ist auch vollkommen deutlich, und keine bloß klare oder dunkle Vorstellung. Sie ist daher ein Product des Geistes und nicht des Gemüthes, welches Herr

Arndt in: Germanien und Europa, die Seele nennt. Er unterscheidet nämlich Seele und Geist, wie noch neuerdings von Manchen geschieht, welche eben dadurch ihre Vorstellungen nur verwirren. Es würde der Untersuchung vorgreifen, hier schon zu behaupten, der Mensch habe eine Seele, diese sey ein Geist, und dieser stehe mit dem Leibe in so unmittelbarer Verbindung, daß kein Drittes dazwischen Platz habe. Zur Zeit können wir uns nur auf den Sprachgebrauch berufen, nach welchem man sagt: der Mensch oder dessen Seele ist ein Geist, oder auch er hat Geist. Dort ist also Geist der Gattungsbegriff für die Erklärung dessen, was die Seele sey; hier wird das Wort als ein Eigenschaftswort gebraucht; und es wird der Seele, oder dem Menschen in eben der Art, wie Geist (animus), auch Gemüth (anima) zugeschrieben. So unrichtig es daher ist, zu sagen, der Mensch bestehe aus Leib, Seele und Geist, oder aus Leib, Geist und Seele, denn auch über diese Rangordnung ist man nichtsweniger, als einig; eben so falsch ist die Verwechselung von Seele und Gemüth, dafern letzteres nicht bloß als ein Theil für das Ganze, also als Redefigur gesetzt wird. Dies aber abgerechnet, ist die Unterscheidung, welche Herr Arndt zwischen Gemüth und Geist macht, und die Darstellung ihrer Wirkungen auf den Character und die Schicksale der Völker, so wie ihr Wechselverhältniß zu einander, höchst wahr und practisch, wenn gleich ein wenig poetisch, dargestellt. Die menschliche Seele, indem sie unaufhörlich denkt, wird sich dieser ihrer Thätigkeit nicht immer in gleichem Grade bewußt; sie empfindet, bildlich zu sprechen, solche nicht mit gleicher Bestimmtheit. Theils weil die Objecte ihres Denkens an sich zu mächtig sind, oder doch zu erhaben und mannichfaltig in Beziehung auf die subjective Kraft der Seele, theils aber, weil die Beschäftigung damit allzuvorübergehend ist, um den Eindruck festzuhalten, sind die allermeisten Gedanken der Menschen dunkel, nur wenigere klar, die selteneren sind deutlich. Wenn die Seele sich Etwas vorstellt, ist es nicht nothwendig, daß sie sich dieser Vorstellung auch bewußt werde. Wir können an den Kindern am besten beobachten, wie das Bewußtseyn nur nach und nach erwacht. Aber auch bei den Erwachsenen gelangt der kleinste Theil ihrer Vorstellungen zum Bewußtseyn, hauptsächlich wegen der ungeheuren Schnelligkeit ihres Wechsels, wie dies bei jeder Sinneserkenntniß und bei jeder

einzelnen Handlung geſchieht. Der Menſch hat mehr als 300 Muskeln zur Bewegung aller einzelnen Theile ſeines Leibes, wovon zu jeder Veränderung mehrere gebraucht werden. Nun ſtelle man ſich auf der einen Seite die Reihe von Zuſammenſetzungen der Muskelbewegung vor, deren ein Virtuos zum Vortrage eines Concertes bedarf, und von welchen jede einzelne von der Seele aus allen übrigen ausgewählt werden muß, und auf der andern Seite die Schnelligkeit der Fingerbewegung, ſo wird man leicht einſehen, welche unendliche Zahl von bewußtloſen Vorſtellungen in dem Concertgeber dahinſtrömt. Von denjenigen Vorſtellungen aber, deren die Seele ſich bewußt wird, bleibt die Mehrzahl noch dunkel, das heißt, der Gegenſtand derſelben wird noch nicht an beſtimmten Merkmalen von anderen genau unterſchieden. Erſt dadurch, daß dies geſchieht, wird die Vorſtellung klar, und in dem Maaße klarer, je vollſtändiger dies geſchieht. Deutlich endlich wird ſie, wenn nicht bloß der Gegenſtand ſelbſt, ſondern auch die ſämmtlichen Merkmale der Vorſtellung von ihm klar ſind. Wie ſelten daher deutliche Vorſtellungen ſeyn mögen, wird hieraus klar werden! Gleichwohl hat die Seele ein inneres Streben nach Deutlichkeit, weil nur in dieſem immer neuer Stoff zu neuen Gedanken enthalten iſt, alſo neue Beſchäftigung der Thätigkeit der Seele liegt, indem dieſe immerfort die Merkmale der Merkmale eines jeden Begriffes zu unterſcheiden und zur deutlichen Erkenntniß zu bringen ſtrebt. Je mehr daher die Seele einmal zum deutlichen Erkennen aufgeregt iſt, und je weniger ſie durch die Bande der Menſchheit und die Umgebungen der irdiſchen Natur eingeſchränkt und zurückgehalten wird, deſto unaufhaltſamer ergibt ſie ſich der Philoſophie, abſtrahirt von der Wirklichkeit und den zufälligen Eindrücken der Sinnenwelt, und vertieft ſich in die Schachten ihrer eigenen Fundgruben. Darum ſind die Morgenländer, deren phyſiſche Natur das Denken, wo nicht erſchwert, doch nicht aufregt, weit mehr gemüthliche, die Abendländer ungleich denkendere Menſchen; darum ſind nicht nur die einzelnen Menſchen, ſondern ganze Nationen, in ihrer Kindheit die Geſchöpfe der Eindrücke ihrer Umgebungen, unwiſſender zwar, aber auch unſchuldiger, naiver, natürlicher und wahrer, als die Menſchen und die Völker im Zuſtande ihrer Erwachſenheit, wo ſie in einem weit höheren Grade Producte der Richtung ihrer Erkenntniſſe und ihrer Selbſtbildung werden und

ſich nur allzuoft von der Natur entfernen, in welcher doch die Vernunft ſelbſt Einheit der Geſetze und des Princips ſucht, fordert und — findet. Denn nur allzuleicht, wenn die Richtung des Denkens der ſich ſelbſt überlaſſenen und ſich nur mit ſich ſelbſt beſchäftigenden Seele, ein wenig durch äußere Einwirkung verſchoben oder doch nicht an den Grenzen aufgehalten wird, über welche hinaus ſie in uncultivirte und für ſie unanbaubare Länder ſtreift, verliert ſie ſich in den Tiefen einer finſteren Scholaſtik oder aber in Ahnungen, welche myſtiſch die Seele von dem Leben entfernen. Aber nicht nothwendig ſind dieſe Verirrungen. Wer, wie Socrates, es ſich zum höchſten Geſetze ſeines Denkens macht, die Regeln des practiſchen Lebens zu erforſchen, wer die Natur ſelber zum Wegweiſer nimmt und die große Idee nie verläßt, daß es nur Eine Wahrheit und alſo nur einerlei Geſetze in der ganzen Natur geben kann, den wird ſeine Philoſophie nie der Wirklichkeit entfremden, ſondern er wird ihr im Gegentheile näher treten und ſelbſt die Anſchauungen und Empfindungen, nachdem er deren Natur und Geſetze ergründet hat, werden bei ihm in der ſchönſten Harmonie mit den Anforderungen ſeines Geiſtes ſeyn. So ſehen wir, daß die Nationen, welche nur in ihrer Kindheit große und rührende Dichter haben und die Künſte verehren, aber jene verlieren und dieſe vernachläßigen und verderben, wenn die Periode des Denkens eintritt, dahin zurückkehren und wieder Sänger werden, wenn ihre geiſtige Bildung ſo weit vorgeſchritten iſt, daß ſie die Wahrheit und Schönheit der Natur erkennt. Denn Poeſie iſt die Sprache des Gemüths. Gemüth aber iſt der Ausdruck, unter welchem der ganze Zuſtand der Seele und in Gemäßheit deſſelben zugleich der Inbegriff ihrer Empfänglichkeit und des Maaßes der Ausbildung ihrer Anlagen vorgeſtellt wird, wohingegen Geiſt den Inbegriff der Kräfte und Fertigkeiten der Seele bezeichnet. Hier alſo wird ſie von ihrer activen, dort von ihrer paſſiven Seite zunächſt betrachtet. Weil aber der Zuſtand der Seele und die Beſchaffenheit ihrer Anlagen und Vermögen wiederum für ihre ganze Vorſtellungsweiſe und auf ihre Entſchließungen einwirkend und beſtimmend iſt; ſo kann man nicht umhin, mittelbarerweiſe auch dem Gemüthe einen großen Antheil an den Bethätigungen der Seele beizumeſſen und ihm ſolchergeſtalt eine active Bedeutung beizulegen. Wenn nun die eigene, freie, von Allem unabhängige

Kraft der Seele ſich in deren Denken offenbart, und dieſem das Beſtreben nach Deutlichkeit natürlich iſt, ſo wird vorzugsweiſe ein Menſch, welcher viel, klar und deutlich denkt, ein geiſtiger Menſch genannt. Umgekehrt wird ein Menſch von Gemüth derjenige genannt, welcher ſchnell und ſtark die auf ihn gemachten Eindrücke empfindet und dadurch beſtimmt wird, welcher alſo hauptſächlich durch die weniger klaren, meiſt dunklen Vorſtellungen regiert wird, ſo aus dem Gefühle ſeines eignen Zuſtandes und dem darauf hervorgebrachten Reize hervorgehen. Denn auf das Gemüth wirken ganz beſonders und gemeinſchaftlich alle jene Fähigkeiten und Vermögen, welche den Geiſt mit dem Körper verbinden oder ein Ausfluß dieſer Vereinigung ſind. Sinnlichkeit, Leidenſchaften, Begierden, Triebe, Schmerz und Freude wirken Vorſtellungen und Gedanken und erzeugen durch dieſe Entſchlüſſe und Thaten. Auch das Gemüth, ſich ſelbſt überlaſſen und vom Geiſte nicht geleitet, verirrt ſich in Unnatürlichkeiten und wird Schwärmerei, welche am meiſten in der Religion ihr Spiel treibt. Aber ſeltener ſind dieſe Verirrungen ſyſtematiſch und zuſammenhängend, mehr nur in einzelnen Meinungen und Thaten ſichtbar, und immer leichter zu erkennen, weil der Geiſt ihre Blößen aufdeckt, die Seele von den dunklen Vorſtellungen ſich ſelbſt keine vollſtändige Rechenſchaft zu geben vermag, und weil die Natur durch ihre unmittelbare Einwirkung auf das Gemüth dieſes mit ſich aſſimilirt und es vor allzuweiten Verirrungen bewahrt, wenn es nicht durch eine gewaltige innere Kraft, wie bei Böhm, Swedenborg ꝛc., in einen eigenthümlichen Umſchwung geſetzt wird. Unter dieſen dunklen Vorſtellungen iſt der Eindruck der Schönheit der allgemeinſte, und vielleicht derjenige, der, wenn gleich das Weſen der Schönheit ergründet ſeyn wird, doch ſeiner Natur nach in der Wirklichkeit nur als dunkel ſich darſtellen kann und ſeine Exiſtenz mit der Deutlichmachung verlieren würde. Nur alſo, wo das Gemüth über den Geiſt herrſcht, oder wo beide, nachdem der letztere zuvor in der Einſamkeit ſich ſelbſt erkannt hatte, ſich wiedergefunden haben und Arm in Arm wandeln, können die Künſte blühen; nur da waltet der Gottesdienſt der Aeſthetik. Die Tugend aber, was iſt ſie anders, als die Schönheit des rein Geiſtigen, die Aeſthetik des Willens? Doch die Tugend ſoll nicht allein Sache unſers Gemüths ſeyn, obgleich, wo das Gemüth ſie nicht feſthält und der Geiſt

ſelbſt iſt. Hieraus erhellet, daß dieſes Selbſtbewußtſeyn nicht das Princip, der Anfangspunct aller Erkenntniß ſeyn kann, von dem ihre Wahrheit abgeleitet werden müſſe, wie einige Philoſophen meinten, ſondern die Wahrnehmung, durch welche nicht nur jenes Selbſtbewußtſeyn erſt erzeugt wird, ſondern worauf auch ſeine Wahrheit beruht. Trotz ſey dem geboten, der wahrnehmen kann, daß er nicht ſelbſt das wahrnehmende Weſen ſey, oder auch, daß er hierzu kein Vermögen beſitze, mithin ohne Vernunft ſey.“ Eben darum aber, weil das Selbſtbewußtſeyn ein Erzeugniß der Vernunft iſt, welche nicht wahrnimmt, wohl aber durch Selbſtbeobachtung veranlaßt wird, das Selbſtbewußtſeyn ſich vorzuſtellen und zu denken, iſt daſſelbe außer allem Zweifel und über alle Erfahrung gewiß.

Trotz dem, daß die Erfahrung keine abſolute Gewißheit gibt, iſt ſie als Probirſtein der Speculation, als Hebamme unſerer Gedanken und als Führerin auf dieſer irdiſchen Welt höchſt ehrwürdig. Wir bedürfen ihrer, wo unſere Philoſophie nicht hinreicht und wo wir nur ahnen, ohne uns Ueberzeugung ſchaffen zu können; ſie macht uns aufmerkſam auf tauſend und abertauſend Gegenſtände, welche ohnedies noch ununterſucht geblieben wären, und übt unſern Geiſt im Philoſophiren durch Eröffnung des weiten Feldes der empiriſchen Wiſſenſchaften; noch mehr, ſie macht uns aufmerkſam auf Geſetze und Wahrheiten, welche ſich in der Natur thätig beweiſen, und veranlaßt uns, deren Allgemeingültigkeit und deren philoſophiſche Feſtſtellung zu erforſchen. Endlich, was ihr größtes Verdienſt iſt, ſie macht uns aufmerkſam auf die Irrthümer, zu welchen die Speculation uns verleiten kann und oft verleitet hat, und vor denen der ſcharfſinnigſte Denker nicht ſicher iſt. Denn abgeſehen davon, wie oft ſchon die vielen verſchiedenen Philoſophenſchulen aus falſchen Grundſätzen die aberwitzigſten Behauptungen aufgeſtellt haben; ſo beruht doch die Richtigkeit aller Philoſophie auf der Richtigkeit der gezogenen Folgerungen. Ein einziger Fehler, welcher bei der unvollkommenen Aufmerkſamkeit der Menſchen ſich in die Kette der an einander hängenden Schlüſſe einſchleicht, verändert die Richtung und den Gehalt aller Folgeſätze. Dieſe Fehler ſchleichen ſich am meiſten da ein, wo ſie am allerſchädlichſten ſind, nämlich in den Vorderſätzen der Philoſophie, weil es dem Verſtande am ſchwerſten iſt, dieſe ganz abſtracten Begriffe und Sätze ſo feſt zu halten, daß ſie auch nicht durch die allergeringſte Hinzufügung oder

Weglaſſung eine Veränderung erleiden. Es ſind eine Menge Irrthümer oft auf Rechnung der Erfahrung geſetzt worden, welche doch allein unrichtige Urtheile und Schlüſſe waren. Z. B. daß die Sonne ſich um die Erde drehe. Dies iſt keine Erfahrung geweſen, denn niemand hat es geſehen. Es iſt vielmehr ein Schluß aus der unrichtigen Prämiſſe geweſen, daß die Erde und die Menſchen auf ihr ſtill ſtänden. Dergleichen Hypotheſen ſchleichen ſich allzuoft ein, und indem wir ſie nicht erkennen, glauben wir zu empfinden, was wir nur ſchließen.

Da nun mit Wahrſcheinlichkeit anzunehmen iſt, daß die Menſchen, als vernünftige Weſen, im Allgemeinen den Regeln der Vernunft gefolgt ſeyn werden; ſo wird jeder Philoſoph die größte Urſache haben, ſeinem Syſteme zu mißtrauen, ſo bald es ihn auf Sätze führt, welche dem widerſprechen, was von den Menſchen oft gethan oder befolgt worden iſt. Noch weit mißtrauiſcher muß er werden, wenn ſein Syſtem irgendwo einem Geſetze widerſpricht, das die Natur ſelber befolgt, weil er Urſache haben wird, vorauszuſetzen, daß dieſe Geſetze von einer höheren Weisheit in die Natur hineingelegt ſind. Aus den Begriffen, wodurch das Weſen der Dinge feſtgeſtellt und erkannt wird, laſſen ſich überdem a priori nur die allgemeinen und nothwendigen Eigenſchaften der Dinge, nicht aber die zufälligen und veränderlichen, abnehmen, welche wir nur a posteriori kennen lernen können. Wo alſo dieſe nicht gleichgültig ſind, d. h. im Leben überall, weil in dieſem die Dinge wirken, wie ſie ſind, mit allen weſentlichen und zufälligen Eigenſchaften, und wo daher die Dinge genommen werden müſſen, wie ſie ſind, nicht wie ſie ſeyn ſollen; iſt es Aberwitz, irgend etwas nach bloßen Vernunftprincipien, ohne die Erfahrung zu befragen und zu berathen, anordnen zu wollen.

Napoleon antwortete am 20ſten December 1812 dem Staatsrathe, in Bezug auf die Verſchwörung der drei Exgenerale, während er in Moskau war, folgende merkwürdigen Worte:

„Die Leiden, die unſer ſchönes Frankreich ertragen mußte, ſie ſind der Wortgrübelei und jener finſtern Metaphyſik zuzuſchreiben, die, indem ſie die erſten Urſachen der Dinge zu erforſchen ſtrebt, die Geſetzgebung der Völker auf ihre eigenen Grundlagen ſtützen möchte, ſtatt ſie auf die Erkenntniß vom menſchlichen Herzen und auf die Erfahrung der Geſchichte zu berechnen. Dieſe

Irrthümer waren es, welche jene Herrschaft der Blutmänner herbeiführten. Wer, in der That, predigte wohl das Aufstandsprincip als eine Pflicht? wer schmeichelte dem Volke und verkündigte ihm eine Souveränität, die es auszuüben unvermögend ist? Wer tastete vernichtend die Heiligkeit, die Ehrfurcht der Gesetze an, und stellte sie, nicht etwa in die Abhängigkeit von den heiligen Grundsätzen der Gerechtigkeit, von der Natur der Dinge und der bürgerlichen Gesellschaft, sondern unter den Willen einer Versammlung von Menschen, denen die Kenntniß der bürgerlichen, peinlichen, administrativen, politischen und Kriegsgesetze fremd war? Wenn man berufen ist, einen Staat neuzuschaffen, muß man stets entgegengesetzte Principien befolgen. Geschichte mahlt des Menschen Herz. In der Geschichte suche die Vortheile, suche die Nachtheile aller verschiedenen Gesetzgebungen! Dieses sind die Grundsätze, die der Staatsrath eines großen Reiches niemals außer Acht lassen darf. Hinzufügen aber muß er noch jenen Muth, der jede Prüfung besteht, und gleich wie die Präsidenten Hartlay und Molé, muß er bereit seyn, zu sterben, in Vertheidigung der Monarchie, des Thrones und der Gesetze."

Eine seltene Verbindung der Grundsätze der schwersten Tyrannei, welche das Licht der Philosophie scheut, und der practischsten Weisheit!!

Erfahrung und Philosophie bieten also einander die Hände, und der wahre Weise wird sich jene möglichst erwerben, um in dieser desto größere Fortschritte zu machen und desto mehr Beruhigung zu finden.

Indessen gehört schon ein nicht geringer philosophischer Geist dazu, die Erfahrung selber benutzen zu können, aus ihr diejenigen Resultate zu entnehmen, welche wir zu Maximen erheben wollen. Unvergleichlich sagt der Abbé Gagliani: „Alle Welt will der Vernunft und der Erfahrung folgen. Wenn man aber einer an sich vernünftigen Idee folgt, oder sich auf eine Erfahrung oder auf wahre und erwiesene Thatsachen gründet, welche nicht passen und für den in Rede stehenden Fall nicht anwendbar sind; so macht man einen großen Fehler, obgleich man es recht gut zu machen glaubte. — Die Menschen sind gewohnt, immer nach den nämlichen Grundsätzen zu verfahren, von welchen sie sich bisher haben leiten lassen, ohne darauf Acht zu haben, daß die Um-

stände sich geändert haben, und dieser Fehler ist wahrlich sehr gemein. — Die Erfahrung muß auf ganz gleiche, wenigstens ganz ähnliche Gegenstände angewendet werden, sonst beweist sie nichts. — Besonders verursacht in der Staatswirthschaft eine einzige Veränderung einen ungeheuern Unterschied. Ein gegrabener Canal, ein angelegter Hafen, eine erworbene Provinz, eine verlorne Festung, eine neue Manufactur können hinreichen, das ganze System eines großen Reiches verändern zu müssen. Der große Colbert traf Anordnungen, und projectirte Canäle, Häfen u. s. w. Vielleicht erwartete er bloß die Vollendung dieser Arbeiten, um jene Anordnungen wieder aufzuheben. Wir müssen den großen Colbert uns zum Muster nehmen, nicht ihm nachahmen. Beides ist sehr verschieden. Das ist zu thun, was ein guter Kopf, wie Colbert, heute gethan haben würde."

§. 8.

Eintheilung der Philosophie.

Die anliegende Tabelle stellt dieselbe in ihrem ganzen Umfange und in ihren Theilen dar.

Jeder dieser einzelnen Theile der Philosophie wird, da er eine Summe von Wahrheiten einerlei Gattung betrifft, so bald er diese ordnet, für sich eine Wissenschaft ausmachen, deren jede von einem eigenthümlichen oberen Grundsatze ausgehen muß, welche aber alle von dem höchsten Grundsatze der Philosophie abgeleitet seyn müssen.

Eben darum aber, weil alle diese Wissenschaften bloß Theile einer allgemeinen Wissenschaft sind, werden sie

I. einander ergänzen; es wird oft der Fall seyn, daß in einer jeden, Prämissen aus einer andern zu Hülfe genommen werden müssen, um weiter fortschreiten zu können. Eben so

II. müssen sie einander beschränken; es kann in keiner etwas behauptet werden, was in der andern als unwahr verworfen werden müßte; und

III. deshalb stehen sie unter einander in dem Verhältnisse, daß jeder Satz abhängig ist von allen den wesentlichen Bestandtheilen aller der höheren Sätze, aus welchen er selber gefol

gert worden iſt, wenn gleich die Entwicklung dieſer weſentlichen Beſtandtheile andern Wiſſenſchaften zugetheilt worden iſt. Es iſt daher

IV. auch nicht möglich, in irgend einer dieſer einzelnen Wiſſenſchaften richtig oder doch vollſtändig vorzuſchreiten, wenn man nicht die übrigen ſo weit inne hat, um diejenigen Wahrheiten anzuwenden, welche Bedingungen des weiteren Schließens ſind.

Meine Abſicht iſt hier vor der Hand nicht, die ganze Philoſophie darzuſtellen, und in ihrem ganzen Umfange, nach allen ihren Theilen zu demonſtriren, ſondern ich beabſichtige nur, zur philoſophiſchen Begründung und weiteren Auseinanderſetzung der Staatswiſſenſchaften, ſo viel aus den übrigen Theilen der Philoſophie, inſonderheit der Metaphyſik, Anthropologie und Pſychologie, voranzuſchicken, als hierzu erforderlich iſt; wobei indeſſen die Wichtigkeit und Reichhaltigkeit des Stoffes mich doch zuweilen zu Einſchaltungen hinreißen wird, welche gerade meine Hauptabſicht nicht weiter fördern. Indeſſen werde ich mich beim Erweiſe ſolcher Sätze nicht aufhalten dürfen, welche als wahr allgemein anerkannt werden, wie dieß insbeſondere bei den Regeln der Logik der Fall iſt.

§. 9.

Gränzen der Philoſophie.

Die erſte Gränze, welche hierbei ſogleich ins Auge fällt, iſt die aus ſubjectivem Betrachte. So unendlich verſchieden die Kraft der Vernunft eines Jeden iſt, eben ſo verſchieden muß der Umkreis der philoſophiſchen Einſichten jedes Individui ſeyn. Jedes mit Vernunft begabte Weſen iſt berufen zur Philoſophie, und die Anforderung, welche heut zu Tage an jeden gebildeten Menſchen gemacht wird, daß er nicht ganz fremd ſey in dieſem Lande, iſt daher nichts weniger als unbillig. Aber mit aller Anſtrengung werden nicht Alle gleich viel einſehen, nicht mehr als ihre Kräfte vermögen. Denn um zu philoſophiren, muß man vor allen Dingen das Object des Denkens in und mit dem Gedanken feſthalten, damit man im Stande ſey, es in alle ſeine Theile zu zergliedern, um es gründlich kennen zu lernen. Man muß ferner im Stande ſeyn,

es mit einem oder mehreren andern Gegenſtänden zu vergleichen, um zu erforſchen, in wie fern ſie in dem Verhältniſſe als Grund und Folge zu einander ſtehen. Dieſe beiden Kräfte müſſen überdem in Wechſelwirkung ſeyn. Es iſt vor der Hand kein Grund abzuſehen, warum bei den Menſchen das Maaß und die Vereinigung dieſer Kräfte nothwendigerweiſe verſchieden ſeyn müßte. Aber es iſt in dem Menſchen eben ſo wenig ein Grund aufzufinden, warum beide überall gleich vertheilt ſeyn müßten. Möge dem aber ſeyn, wie ihm wolle, ſo iſt wenigſtens ſo viel außer Zweifel, daß wenn die Kräfte verſchieden ſind, hierdurch auch ihre Wirkung verſchieden beſtimmt wird. Ob es aber überhaupt auch für den ſcharfſinnigſten Kopf, für den größten Weiſen ein Ziel gebe? Wir werden weiter unten ſehen, daß es für den menſchlichen Geiſt kein Ziel gibt, daß von Stufe zu Stufe ſeine Einſicht wachſen müſſe; aber wir werden auch auf der andern Seite finden, daß es für das menſchliche Geſchlecht im Allgemeinen ein Ziel gibt, welches kein Menſch vor ſeinem Tode überſchreiten kann und welches alſo die Säulen des Herkules für uns ſind. Wenden wir uns, um nicht zu anticipiren, zur Aufſuchung der Gränzen in objectivem Betrachte.

Wir haben ſchon oben (§. 4.) alle Gegenſtände der Erfahrung ausgeſchloſſen. Es wird nicht tadelnswerth ſeyn, über manche Dinge, welche wir in ſubjectivem Betrachte aus den Augen verlieren, die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen und über ſo manche Gegenſtände, worauf wir durch ſie aufmerkſam gemacht werden, zu philoſophiren; im Gegentheile wird der Nutzen davon unausbleiblich ſeyn, vorzüglich indem wir aus den Erſcheinungen außer uns die Geſetze ihrer Geſtaltung und die Gründe und Zweck ihrer Einrichtung abnehmen und davon Nutzanwendungen auf uns ſelbſt, unſre Beſchaffenheit und Beſtimmung machen. Nur dürfen wir nicht vergeſſen, daß die Reſultate dieſer Arbeit nur hypothetiſche Wahrheiten ſind, bedingt durch die Uebereinſtimmung unſerer ſubjectiven Wahrnehmungen mit der objectiven Beſchaffenheit des Wahrgenommenen. Nur als Epiſoden, nicht aber als Theile der Philoſophie, ſtehen ſolche Unterſuchungen da.

Aber auch in dem Gebiete der überſinnlichen Gegenſtände wird es der Philoſophie oft begegnen, daß ſie vergeblich ſich bemüht, ihre Herrſchaft darauf auszudehnen. Dies muß nothwendig

der Fall bei allen denjenigen Gegenſtänden ſeyn, welche ſich nicht aus dem Selbſtbewußtſeyn herleiten und erklären laſſen. Denn da dieſes das Princip der Wiſſenſchaft iſt, ſo iſt es auch nothwendig die Spitze der Linie, auf welcher die Philoſophie ſich ausbreitet. Es iſt ſehr wohl denkbar, daß es noch eine Menge von Ideen geben kann, welche an ſich dem ſubjectiven Maaße unſerer Einſicht nicht zu hoch wären, über welche wir aber um deswillen niemals vollſtändige Gewißheit erlangen können, weil ſie nicht in unſerm Bewußtſeyn eingeſchloſſen ſind. Nur dem hohen Weſen, in deſſen eigenem Bewußtſeyn zugleich alle übrigen Dinge ſich vorſtellen, deſſen Bewußtſeyn das Univerſum umſchließt, nur dem werden und müſſen alle Dinge klar und deutlich ſeyn. Aber wir, die wir in unſerm Bewußtſeyn uns von andern Dingen unterſcheiden, werden uns gefallen laſſen müſſen, alles das, was wir als verſchieden von unſerm Bewußtſeyn, als daraus nicht abzuleitend, erkennen, inſofern wir es nicht ſinnlich empfinden können, auch entweder gar nicht, oder doch nur dunkel und hypothetiſch zu verſtehen. Zu dieſer Claſſe gehört ein großer Theil derjenigen Gegenſtände, welche vordem in der Metaphyſik abgehandelt worden ſind, z. B. die Art des Ueberganges der Seele in ein Jenſeits, ihrer Verbindung mit dem Körper, der Natur der Engel ꝛc. Warum dieß auf die Natur der Gottheit nicht Anwendung leidet, wird unten vorkommen.

So weit aber unſere Kräfte reichen, mögen wir aus dem Selbſtbewußtſeyn fortſchließen und die Philoſophie ausdehnen! Wir müſſen es zu unſrer Selbſtbefriedigung und zu unſrer Sicherheit in der Erfüllung unſerer Beſtimmung thun.

Erſter Theil.

Der Menſch.

Capitel I.

Entwickelung der Urbegriffe und der Denkgeſetze.

Ich bin mir ſelbſt bewußt. In dieſem Satze ſtellen ſich zwei Begriffe dar, die den Umfang deſſelben beſtimmen und aus denen er zuſammengeſetzt iſt, nämlich: Ich und Bewußtſeyn. Der Begriff: Ich, iſt ein weſentlicher Beſtandtheil des Selbſtbewußtſeyns, und indem der Menſch ſich ſeiner bewußt iſt, muß er alſo ſich nothwendig ſelbſt vorſtellen. Dieſes Ich wird vorgeſtellt als ein Ganzes, Bleibendes, als etwas von allem möglichen Andern Verſchiedenes, welches Alles zuſammengenommen den Gegenſatz meines Ichs, mein Nichtich, ausmacht. Es iſt hier noch nicht die Rede davon, wie viel dieſes Ich umfaſſe, in welcher Verbindung es mit der ſinnlich wahrgenommenen Außenwelt ſtehe, und in wie weit deren Beſtandtheile ſelbſt Theile meines Ichs ſeyn können; ſondern nur davon, daß dieſes Ich in dem Selbſtbewußtſeyn demjenigen entgegengeſetzt wird, wovon ich dahin geſtellt ſeyn laſſe und nicht beſtimme, daß es ſich meiner durch ſich ſelbſt bewußt ſey. Dieſes ſtelle ich, vermöge meines Selbſtbewußtſeyns, meinem Ich entgegen, und erkenne es eben darum zugleich als nothwendig, daß Ich immer nur Ich, und mein Nichtich, dasjenige, was nicht zu meinem Ich gehört, niemals mein Ich ſeyn kann. Hierin ſind alle die oberſten Sätze enthalten, welche als höchſte Geſetze dem menſchlichen Denken zum Grunde liegen. Denn

es verhindert die Seele nichts, ſich das Nichtich wieder als ein Ich vorzuſtellen, welches ſich ſelbſt bewußt iſt und deſſen Nichtich alſo Ich ſelbſt bin. Dieſes Nichtich mag die Seele ſich in noch ſo viel Theile theilen, unter noch ſo vielen Geſtalten und Formen denken, ſo bleibt es als ein Nichtich immer der Gegenſatz des Ich. Sehr ſinnreich nennt Herr Jacobi jedes als exiſtirend gedachte Nichtich: mein Du, welches ſich allerdings von dem bloßen Nichtich unterſcheidet. Dieſes iſt eine bloß negative Vorſtellung, der Begriff des Gegentheils meines Ich. In dem Du wird aber durch die Beifügung des Merkmales der Exiſtenz und der Abſonderung von dem Chaos des Nichtich, der Begriff poſitiv. Von allen dieſen möglichen Du's, als ſich ſelbſtbewußtſeyende Ich's vorgeſtellt, und unter der allgemeinen Bezeichnung A verſtanden, hat mithin ein jedes ſein Nichtich, oder allgemein bezeichnet NonA.

A iſt mithin niemals NonA, ſondern immer A. Wir haben hier die Geſetze der Identität und des Widerſpruchs, und aus dieſen folgt von ſelbſt die Ausſchließung jedes Dritten. Denn wenn ich mir dieſes Dritte, X, als ein Du, A, denke, ſo denke ich mir es bloß verſchieden von dem Nichtdu (NonA) des letztern. Wenn alſo X gleich A iſt, ſo kann es niemals NonA ſeyn, oder umgekehrt, wenn es NonA iſt, ſo kann es niemals A ſeyn. Jeder Gegenſtand, X, alſo gehört entweder zu meinem Ich oder Nichtich, und X kann alſo entweder nur A oder NonA ſeyn.

Indem ich mir meines Ich bewußt bin, ſtelle ich mir zugleich Etwas vor, wovon ich behaupte, daß es etwas ſey, alſo ein Subject, und der allgemeine Begriff des Subjectes iſt alſo in dem Begriff von Ich eingeſchloſſen, indem mich nichts hindert, außer mir, alle meine Du's mir ebenfalls als Ichs zu denken, welche ſich ebenfalls ſelber bewußt ſind, von denen ich alſo ebenfalls etwas behaupte, und ſolchergeſtalt mich in die Lage verſetze, von alle demjenigen, wovon ſich etwas behaupten läßt, den allgemeinen Begriff: Subject, mithin auch, wie ſich von ſelbſt ergibt, den Begriff: Prädicat, zu bilden. Denn Prädicat iſt dasjenige, was von einem Subjecte behauptet wird.

Dieſes Subject, unſer Ich, wird in dem Bewußtſeyn vermittelſt des Mittelbegriffs in dem Verbindungsworte nicht als etwas Ideales, als eine bloße Vorſtellung der Seele gedacht, ſondern als etwas wirklich Vorhandenes, Exiſtirendes, alſo als ein Weſen. Ich habe

nicht bloß Bewußtſeyn, ſondern ich bin mir ſelbſt bewußt; das Bewußtſeyn iſt etwas in mir und durch mich ſelbſt Vorhandenes. Eben deswegen folgt auch dieſe Eigenſchaft unſers Ichs, nämlich die der Exiſtenz, aus dem zweiten Urbegriffe, dem des Bewußtſeyns, wie aus deſſen Zergliederung ſogleich erhellen wird.

Der Begriff: Bewußtſeyn, iſt ein zuſammengeſetzter. Es iſt darin zuförderſt der allgemeine Begriff: Seyn, enthalten. Seyn, exiſtiren iſt das Prädicat deſſen, was als wirklich gedacht wird. Daſſelbe wird in dem: Bewußtſeyn, zwar dahin näher modificirt, daß die beſtimmte Art des Seyns angegeben wird: allein die Modification einer Sache ſetzt die Sache ſelber voraus. Ich bin alſo! Es iſt kein Schattenbild einer laterna magica, was ſich mit und in mir bewegt, ſondern ich bin wirklich.

Dieſes Seyn äußert ſich im Selbſtbewußtſeyn eben durch das Bewußtſeyn, worunter wir den Zuſtand begreifen, in welchem die Seele ſich als exiſtirend und ſich ſelbſt betrachtend vorſtellt. Wir werden in dieſem Zuſtande eine doppelte Fähigkeit der Seele gewahr (§. 1. S. 3), eine active und paſſive, nämlich diejenige, die Vorſtellung von ſich ſelbſt zu machen, und diejenige, dieſe Vorſtellung in ſich aufzunehmen. Mit dem Bewußtſeyn ſchon ſchreiben wir daher der Seele ein Vermögen der Thätigkeit und ein Vermögen des Empfindens zu, welches letztere aber beim Bewußtſeyn durch die eigene Thätigkeit der Seele erregt und umſchrieben wird. Die paſſive Fähigkeit der Seele alſo, welche zunächſt erkannt wird, iſt diejenige Aeußerung ihres Empfindungsvermögens, welche ſie in den Stand ſetzt, ihre eigene Thätigkeit wahrzunehmen.

Dieſe Empfindung der Seele iſt noch näher beſtimmt: es iſt ein Wiſſen! (§. 6. S. 22) das heißt, eine Erkenntniß, welche darum für wahr gehalten wird, weil die Gründe dazu ſub- und objectiv hinreichend ſind, weil dieſe weder in ſich einen Widerſpruch enthalten, noch das Maaß meiner Einſicht überſteigen, noch mit meinen andern Erkenntniſſen und Empfindungen nicht in Uebereinſtimmung gebracht werden können. Ich weiß, daß ich bin; ich glaube es nicht, vermuthe es nicht, halte es nicht für wahrſcheinlich; ſondern ich weiß es. Aber welches ſind denn die zureichenden Gründe dieſer Erkenntniß? Es kann deren nur negative geben, daß nämlich weder in dem Erkenntnißſatze ſelber, noch in meinen ſonſtigen Erkenntniſſen und Empfindungen, ſich irgend ein

es verhindert die Seele nichts, ſich das Nichtich wieder als ein Ich vorzuſtellen, welches ſich ſelbſt bewußt iſt und deſſen Nichtich alſo Ich ſelbſt bin. Dieſes Nichtich mag die Seele ſich in noch ſo viel Theile theilen, unter noch ſo vielen Geſtalten und Formen denken, ſo bleibt es als ein Nichtich immer der Gegenſatz des Ich. Sehr ſinnreich nennt Herr Jacobi jedes als exiſtirend gedachte Nichtich: mein Du, welches ſich allerdings von dem bloßen Nichtich unterſcheidet. Dieſes iſt eine bloß negative Vorſtellung, der Begriff des Gegentheils meines Ich. In dem Du wird aber durch die Beifügung des Merkmales der Exiſtenz und der Abſonderung von dem Chaos des Nichtich, der Begriff poſitiv. Von allen dieſen möglichen Du's, als ſich ſelbſtbewußtſeyende Ich's vorgeſtellt, und unter der allgemeinen Bezeichnung A verſtanden, hat mithin ein jedes ſein Nichtich, oder allgemein bezeichnet NonA.

A iſt mithin niemals NonA, ſondern immer A. Wir haben hier die Geſetze der Identität und des Widerſpruchs, und aus dieſen folgt von ſelbſt die Ausſchließung jedes Dritten. Denn wenn ich mir dieſes Dritte, X, als ein Du, A, denke, ſo denke ich mir es bloß verſchieden von dem Nichtdu (NonA) des letztern. Wenn alſo X gleich A iſt, ſo kann es niemals NonA ſeyn, oder umgekehrt, wenn es NonA iſt, ſo kann es niemals A ſeyn. Jeder Gegenſtand, X, alſo gehört entweder zu meinem Ich oder Nichtich, und X kann alſo entweder nur A oder NonA ſeyn.

Indem ich mir meines Ich bewußt bin, ſtelle ich mir zugleich Etwas vor, wovon ich behaupte, daß es etwas ſey, alſo ein Subject, und der allgemeine Begriff des Subjectes iſt alſo in dem Begriff von Ich eingeſchloſſen, indem mich nichts hindert, außer mir, alle meine Du's mir ebenfalls als Ichs zu denken, welche ſich ebenfalls ſelber bewußt ſind, von denen ich alſo ebenfalls etwas behaupte, und ſolchergeſtalt mich in die Lage verſetze, von alle demjenigen, wovon ſich etwas behaupten läßt, den allgemeinen Begriff: Subject, mithin auch, wie ſich von ſelbſt ergibt, den Begriff: Prädicat, zu bilden. Denn Prädicat iſt dasjenige, was von einem Subjecte behauptet wird.

Dieſes Subject, unſer Ich, wird in dem Bewußtſeyn vermittelſt des Mittelbegriffs in dem Verbindungsworte nicht als etwas Ideales, als eine bloße Vorſtellung der Seele gedacht, ſondern als etwas wirklich Vorhandenes, Exiſtirendes, alſo als ein Weſen. Ich habe

nicht bloß Bewußtſeyn, ſondern ich bin mir ſelbſt bewußt; das Bewußtſeyn iſt etwas in mir und durch mich ſelbſt Vorhandenes. Eben deswegen folgt auch dieſe Eigenſchaft unſers Ichs, nämlich die der Exiſtenz, aus dem zweiten Urbegriffe, dem des Bewußtſeyns, wie aus deſſen Zergliederung ſogleich erhellen wird.

Der Begriff: Bewußtſeyn, iſt ein zuſammengeſetzter. Es iſt darin zuförderſt der allgemeine Begriff: Seyn, enthalten. Seyn, exiſtiren iſt das Prädicat deſſen, was als wirklich gedacht wird. Daſſelbe wird in dem: Bewußtſeyn, zwar dahin näher modificirt, daß die beſtimmte Art des Seyns angegeben wird: allein die Modification einer Sache ſetzt die Sache ſelber voraus. Ich bin alſo! Es iſt kein Schattenbild einer laterna magica, was ſich mit und in mir bewegt, ſondern ich bin wirklich.

Dieſes Seyn äußert ſich im Selbſtbewußtſeyn eben durch das Bewußtſeyn, worunter wir den Zuſtand begreifen, in welchem die Seele ſich als exiſtirend und ſich ſelbſt betrachtend vorſtellt. Wir werden in dieſem Zuſtande eine doppelte Fähigkeit der Seele gewahr (§. 1. S. 3), eine active und paſſive, nämlich diejenige, die Vorſtellung von ſich ſelbſt zu machen, und diejenige, dieſe Vorſtellung in ſich aufzunehmen. Mit dem Bewußtſeyn ſchon ſchreiben wir daher der Seele ein Vermögen der Thätigkeit und ein Vermögen des Empfindens zu, welches letztere aber beim Bewußtſeyn durch die eigene Thätigkeit der Seele erregt und umſchrieben wird. Die paſſive Fähigkeit der Seele alſo, welche zunächſt erkannt wird, iſt diejenige Aeußerung ihres Empfindungsvermögens, welche ſie in den Stand ſetzt, ihre eigene Thätigkeit wahrzunehmen.

Dieſe Empfindung der Seele iſt noch näher beſtimmt: es iſt ein Wiſſen! (§. 6. S. 22) das heißt, eine Erkenntniß, welche darum für wahr gehalten wird, weil die Gründe dazu ſub- und objectiv hinreichend ſind, weil dieſe weder in ſich einen Widerſpruch enthalten, noch das Maaß meiner Einſicht überſteigen, noch mit meinen andern Erkenntniſſen und Empfindungen nicht in Uebereinſtimmung gebracht werden können. Ich weiß, daß ich bin; ich glaube es nicht, vermuthe es nicht, halte es nicht für wahrſcheinlich; ſondern ich weiß es. Aber welches ſind denn die zureichenden Gründe dieſer Erkenntniß? Es kann deren nur negative geben, daß nämlich weder in dem Erkenntnißſatze ſelber, noch in meinen ſonſtigen Erkenntniſſen und Empfindungen, ſich irgend ein

Widerſpruch gegen dieſe Wahrnehmung der Seele findet. Außerdem kann es, wie ſchon im §. 6. der Einleitung geſehen worden iſt, keinen andern Grund geben, als daß die Seele die Wahrnehmung macht und dadurch, daß ſie ſolche durch ſich ſelber und durch ihre eigene Kraft, welche ſie ſich ſelbſt vorſtellt, wahrnimmt, ihrer Wahrnehmung gewiß wird. Daß ſie es aber weiß, und es erkennt, es zu wiſſen, iſt für uns darum höchſt wichtig, weil wir daraus erſehen, daß die Seele nicht nur Wahrheit und Unwahrheit unterſcheidet, ſondern auch die Grade der Wahrheit und Wahrſcheinlichkeit, und daß dieſe verſchiedenen Modificationen der Erkenntniß ihr Gefühl verſchieden anſprechen.

Da aber die Seele, indem ſie ſich ihrer bewußt iſt, ſich ſelbſt ſich vorſtellt, und alſo dabei zugleich ſelbſt thätig iſt, mithin das Vermögen zur Thätigkeit in ihr erkannt wird, geſtehen wir uns zugleich, daß wir nicht bloß ſind, ſondern daß wir leben. Denn leben iſt diejenige Exiſtenz, welcher das Vermögen der Selbſtthätigkeit inwohnt.

Doch nicht bloß der Grund und die Quelle alles unſers Denkens liegt in dem Bewußtſeyn, auch die Form und die Gränzen deſſelben werden durch daſſelbe zugleich genau vorgeſchrieben. Indem nämlich in dem Bewußtſeyn mein Ich, als Gegenſatz meines Nichtich gedacht, das erſtere aber als exiſtirend vorgeſtellt wird, muß ich mir nothwendig auch mein Nichtich als exiſtirend, als wirklich vorhanden denken. Ich ſtelle mir vor, daß noch Dinge exiſtiren, welche nicht zu meinem Ich gehören, und nur dadurch wird der Begriff meiner Perſönlichkeit erſt der Seele deutlich, daß ich mich ſelbſt von andern neben mir exiſtirenden Dingen unterſcheide. Ich kann die Perſönlichkeit meines Ich nur denken, indem ich daneben ein oder mehrere Du's mir vorſtelle. Beide ſtehen durchaus neben einander. Wenn aber zwei Dinge als mit einander exiſtirend gedacht werden, ſo kann das nur geſchehen in der Art, daß ich mir das Merkmal der Exiſtenz in ihnen ſo vorſtelle, daß beide ſind, oder ſo, daß die Exiſtenz des einen Weſens nicht iſt, d. h. ſchon aufgehört hat, wenn die des andern iſt, d. h. anfängt oder noch fortwährt. In dem einen oder dem andern Falle wird die Exiſtenz des einen immer begränzt und ausgeſchloſſen durch die Exiſtenz des andern. Wo mein Ich iſt, kann nicht zugleich mein Nichtich ſeyn. Die Begränzung der Dinge nun, deren Exiſtenz zugleich gedacht wird, heißt der Raum, ſo wie die Begränzung

nach dem Aufeinanderfolgen, die Zeit. Raum und Zeit fließen daher unmittelbar aus dem Bewußtſeyn unſerer ſelbſt und ſind darum auch Bedingungen unſers Denkens; denn in Anſehung aller aus der Erfahrung abſtrahirten Begriffe iſt dies an ſich klar; in Anſehung der aus ſich ſelbſt entwickelten iſt aber erwieſen, daß was nicht aus dem Bewußtſeyn entſpringt und nicht in dem Bewußtſeyn eingeſchloſſen iſt, für uns gar nicht denkbar iſt (§. 9. der Einleit.). Unſere Gedanken ſind alſo endlich, begränzt durch Raum oder Zeit, und die Unendlichkeit, als unbegränzter Raum, und die Ewigkeit, als unbegränzte Zeit, können von uns nur negativ gedacht werden, als Gegenſätze von Raum und Zeit. Poſitiv, als wirklich exiſtirend ſie zu denken, überſchreitet die Gränzen unſers Denkvermögens, welches eben darum auch niemals deutliche Begriffe davon faſſen kann. Hier erkennen wir die Gränze unſerer Denkkraft und beſcheiden uns, daß wir endliche Weſen ſind, nicht geeignet, alle Begriffe und alle daraus abzuleitenden Folgerungen und Wahrheiten zu erkennen. Der Maaßſtab aber des Raumes und der Zeit liegt nicht in unſerer Seele; er kann unendlich verſchieden ſeyn, wie die Vergleichungen, die wir zwiſchen den Dingen anſtellen können. Nur in ſo fern es eine Nothwendigkeit gibt, irgend einen beſtimmten Theil des Nichtich neben meinem Ich zu denken, d. h. irgend eine verſchiedenartige Sache als nothwendig außer mir mir vorzuſtellen und mit mir zu vergleichen, würde aus dieſer Nothwendigkeit zugleich ein Maaßſtab hervorgehen, der in der Seele ſelbſt läge. In ſo weit aber dieſe Nothwendigkeit nicht exiſtirt, da aus dem Selbſtbewußtſeyn bloß und allein der Begriff meines Nichtich, als einer Negation meines Ich, hervorgeht, keineswegs aber der Begriff irgend einer beſtimmten Sache, welche in dieſem Nichtich enthalten iſt, in ſo weit kann auch in der Seele ſelber kein nothwendiger und allgemeiner Maaßſtab liegen. Nur daß Alles durch Raum oder Zeit begränzt werde, erkennt die Seele im Bewußtſeyn; der Maaßſtab zur Eintheilung dieſer Begriffe iſt willkührlich und wird von der Seele nach Willkühr, durch Vergleichung zweier Gegenſtände, geſucht und feſtgeſtellt. Dieſe Gegenſtände, welche ſie vergleicht, ſind bei uns Menſchen hienieden gewöhnlich entweder ſolche, deren Vergleichung uns oft aufſtößt oder doch einen ſtarken Eindruck auf uns macht, und nur erſt, nachdem wir zu einem großen Grade

der Ueberlegung gekommen ſind, wählen wir nach den Regeln der Klugheit, aus denen durch die Erfahrung uns vorgeführten Vergleichungen und den daraus gezogenen Maaßen dasjenige aus, welches ſich am beſten eignet, zu einer Einheit zu dienen, indem es ſich am bequemſten theilen und vervielfachen läßt. Daß aber eins dieſer Maaße gebraucht werde, iſt niemals nothwendig, und die Eintheilungen des Raumes und der Zeit, welche unter uns Menſchen herrſchen, brauchen daher nicht immer von uns gebraucht zu werden, ſondern wir können unter andern Umſtänden, aus andern Beweggründen ganz andere Maaße wählen und darnach unſere Begriffe ganz anders beſtimmen, ohne daß unſer Geiſt im mindeſten ſeine Natur verändern und auf andere Weiſe denken dürfte, als er anjetzt thut.

Alles was exiſtirt, ſowohl das Ich, als jedes Du, können wir uns daher niemals anders vorſtellen, als entweder im Raume und in der Zeit, oder doch in der Zeit allein. Denn wenn alle Du dieſes Ich als dem letzteren vorangehend oder folgend gedacht werden, und nicht als zugleich exiſtirend, ſo denken wir uns dieſes Weſen bloß als ein Zeitweſen und haben keine Veranlaſſung, ihm auch das Merkmal der Räumlichkeit beizulegen. Der Begriff von Weſen, welche bloß in der Zeit und nicht im Raume leben, widerſpricht mithin unſerem Verſtande nicht, und wenn gleich hiermit noch nicht geſagt iſt, daß es dergleichen Weſen wirklich gebe, ſo erkennt der Verſtand doch, daß es deren geben könne. Weiterhin werden wir finden, daß alle denkenden Geiſter zu dieſer Claſſe gehören.

Was dagegen im Raume lebt, das lebt auch zugleich in der Zeit. Denn bei allen Dingen, welche zugleich exiſtiren, iſt es denkbar, daß das eine früher anfange aber aufhöre als das andere, und indem wir uns dies vorſtellen, ſchreiben wir den Dingen ein Zeitleben zu. Wir werden auch in der Folge finden, daß alles Räumliche aus Theilen beſtehend und körperlich ſeyn müſſe, und daß die Körper nicht ewig ſeyn können, ſondern anfangen und aufhören, und daß alſo ihr Daſeyn durch die Zeit beſchränkt wird.

Alſo in der Zeit allein, oder in Zeit und Raum zugleich, muß alles Exiſtirende vorgeſtellt werden, wenn es uns möglich ſeyn ſoll, uns daſſelbe zu denken. Der Raum iſt das Ergebniß der Ausdehnung, und die Zeit die Frucht die Bewegung. Ausdehnung

und Bewegung ſind mithin diejenigen weſentlichen Eigenſchaften, die ſich an allen Dingen finden müſſen, welche wir uns als vorhanden vorzuſtellen vermögen, und welche ihnen entweder activ oder paſſiv, als Vermögen oder Anlage, zugeſchrieben werden müſſen. Nur ein Weſen, bei deſſen Vorſtellung gar kein Du denkbar wäre, in deſſen Ich die Vorſtellung alles anderen Exiſtirenden zugleich eingeſchloſſen wäre, würde als raum- und zeitlos von uns gedacht werden können, indem ihm eine Ausdehnung und Bewegung ohne Ende und Schranke beigemeſſen würde. Ob es ein ſolches Weſen gebe, wird die Folge der Unterſuchung lehren.

Unſer Nichtich und Alles, was von dieſem eingeſchloſſen wird, ſo wie ſelbſt unſer Ich, in Beziehung auf unſer Nichtich, als mit demſelben exiſtirend, ja unſere eigene Exiſtenz, können wir ſonach uns nur unter den Bedingungen des Raumes und der Zeit denken. Dieſe beiden Merkmale ſind weſentlich in jenen Begriffen und mithin auch in allen und jeden daraus abgeleiteten Begriffen eingeſchloſſen, und können niemals darin fehlen. Nicht ſo in denjenigen Begriffen, welche lediglich und allein aus der Beſchauung und Unterſuchung der Natur des Ich hervorgehen und entwickelt werden, und wobei wir uns um die Exiſtenz des Ich gar nicht kümmern, ſondern dieſe als ausgemacht vorausſetzen. Dieſe Unterſuchung der Natur unſers Ich kann auf keinem anderen Wege geſchehen, als durch das Selbſtbewußtſeyn ſeiner Thätigkeit, ſeiner Verrichtungen und ſeiner Handlungen. Indem wir von dieſen auf die Kräfte, welche dazu erforderlich ſind, zurückſchließen, lernen wir die Fähigkeiten, Eigenſchaften und Natur unſers lebendigen Ich kennen. Die Betrachtung des reinen und bloßen Ich gibt gar keine Vergleichung von Objecten außer ihm, und die Begriffe und die Bedingungen des Raumes und der Zeit finden keine Anwendung. Dieſe Schranken fallen mithin weg bei allen Unterſuchungen des Weſens unſers Ich, und der Geiſt ſchwingt in ſo weit ſich über die Gränzen jener Endlichkeit hinaus, welche wir vor kurzem haben anerkennen müſſen. Die Geſetze und die Wahrheiten, welche wir bei dieſen Unterſuchungen finden, ſind nicht endlich, ſondern ſtehen noch unverändert feſt und bleiben wahr, ſelbſt dann, wenn wir der Endlichkeit ganz entfliehen könnten und entflohen wären. Dagegen alle übrigen Begriffe in der Philoſophie, welche nicht lediglich und allein die Thätigkeit unſers Ich

betreffen, einer Erweiterung oder Einengung, nach Maaßgabe der Idee von Raum und Zeit, unterworfen ſind, wornach wir ſie meſſen. Ihrer Natur nach ſind ſie eben ſo feſt gegründet auf das Bewußtſeyn, als die aus der Betrachtung des reinen Ich erwachſenen Erkenntniſſe; ſie haben mithin, rückſichtlich ihrer Wirklichkeit, Wahrheit und ihrer weſentlichen Merkmale, dieſelbe Gewißheit, und entſpringen eben ſowohl aus dem Bewußtſeyn unmittelbar. Aber ihre Darſtellung kann nur unter den Modificationen von Raum oder Zeit erfolgen, und in Abſicht dieſer Modificationen ſind ſie der Veränderung unterworfen. So wie nun alle Begriffe, mithin alle Dinge, welche nicht aus dem reinen Ich, ohne Vergleichung mit einem Nichtich, herzuleiten ſind, nur unter den Bedingungen des Raumes und der Zeit von uns gedacht werden können; ſo ſind auch dieſe Merkmale weſentliche Kennzeichen der Unterſcheidung aller jener Dinge, indem nämlich die Verſchiedenheit des Verhältniſſes derſelben in ihnen angegeben wird, oder mit andern Worten, die Größe beider in ihnen. Denn es iſt aus dem, was früher in Anſehung des Maaßſtabes geſagt worden, von ſelbſt einleuchtend, wie der Begriff der Quotietät (Vielfältigkeit) in den Begriffen von Raum und Zeit eingeſchloſſen iſt, aus welchen ſich dann ferner leicht die Begriffe der Zahl, der Einheit und Mehrheit und der Größe ſelber entwickeln. Alſo auch der Begriff der Größe iſt für uns nicht unendlich, und unſer Geiſt faßt nur endliche Größen, obgleich er das Gegentheil davon conſtruiren und alſo auch analyſiren kann. Hieraus iſt es erklärbar, wie die Mathematik eine Analyſis des Unendlichen enthalten kann; nie aber kann der Menſch mit den Merkmalen, welche in dieſer Wiſſenſchaft für einen und denſelben Gegenſtand gefunden werden, ſich ein beſtimmtes Object denken, ſich dieſes Object als exiſtent vorſtellen.

Man könnte daher füglich die ganze Philoſophie nach einem allgemeinen Merkmale ihrer Objecte in die Philoſophie des Unendlichen und die Philoſophie des Endlichen eintheilen. Es würde indeſſen ſehr ſchwer halten, beide in der Bearbeitung immer von einander zu trennen, weil jener erſtere Theil derſelben allzuoft Hülfe und Material bei dem letzteren ſuchen müßte. Wenn nämlich gleich die Objecte dieſer letzten Abtheilung nicht ewig und unveränderlich ſind, ſo iſt es doch nur die mögliche Modification

des Raumes und der Zeit, welche dieſen Character der Veränderlichkeit mitbringt und in ſich trägt. Indem aber die Seele den Begriff des gegebenen Objectes in alle ſeine Merkmale zerlegt und auflöſt, wird ſie in den Stand geſetzt, die Einwirkungen des Raumes und der Zeit von allen den übrigen Merkmalen zu trennen, welche, wie wir oben geſehen haben, ebenfalls aus der Natur der Menſchen entſpringen und ebenfalls unveränderlich ſind. Dieſe Merkmale nun zuſammengefaßt, geben zwar nicht mehr ein Object, welches als exiſtent gedacht wird, aber ſie geben einen Begriff, der allgemein wahr, nothwendig und unveränderlich iſt, und welcher daher mit denjenigen Begriffen, die aus der Betrachtung des reinen Ich unmittelbar erzeugt wurden, verbunden und zuſammengeſtellt werden kann, ohne der Gewißheit, Wahrheit und Unveränderlichkeit der Folgeſätze und der ganzen Wiſſenſchaft die mindeſte Gefahr zu bringen. Auf dieſe Weiſe z. B. kann der Begriff der Menſchheit, und mit ihm alle Sätze und Geſetze für die Coexiſtenz vernünftiger (ſinnlich-vernünftiger) Weſen geformt werden, ohne daß deren Allgemeingültigkeit und Verbindlichkeit ein Zweifel entgegengeſetzt werden kann. So können wir die Geſetze der Selbſtliebe und das Verbot des Selbſtmordes philoſophiſch feſtſtellen, wie wir unten finden werden. Die Fragen: Wo, wie lange, in welcher Coexiſtenz, mit einem Worte: Wie, müſſen bei ſolchen aus der Endlichkeit abgezogenen Begriffen unbeantwortet bleiben und können kein Gegenſtand der Unterſuchungen der Philoſophie ſeyn. Bloß die Wahrheit und die Natur ſolcher Begriffe zu erörtern, iſt ihr Vorwurf.

Raum und Zeit, wie ſie überhaupt nur Begriffe von den Formen unſerer Vorſtellungsweiſe ſind, und ſchon um deswillen keine andere Bedeutung und Inhalt haben, ſind, eben darum auch nicht etwas unter ſich weſentlich Verſchiedenes oder gar ſich Entgegengeſetztes, ſondern gehen ineinander über, deuten ſich einander in der Erſcheinung an, und vertreten einander in ihrer ſymboliſchen Auffaſſung. Der Schall, als eine Erſchütterung der Luft, iſt ein Ereigniß in der Zeit, welches räumlich fortgepflanzt wird und in den Klangfiguren Geſtalt annimmt, wie die Bewegung jeder Flüſſigkeit in irgend einem Puncte kreisförmig in derſelben ſich ausdehnt. Zeit und Raum durchdringen ſich auf das innigſte in der Ausbildung, dem Wachsthume und dem Leben jedes orga-

nischen Körpers und werden davon gemeinsam ausgefüllt. Die Zeit, als Tag oder Licht, um mit Beraz zu sprechen, ist in räumlicher Bildung, in Darstellung des äußerlich Dauernden, der vergänglichen Erscheinung, befangen. Daher auch das Letzte, das in aller Fortpflanzung allein noch Lebendige, als Ende auch Ort und Raum bedeutet (aller Enden). Nach und Vor sind in ihrer niedersten Bedeutung die von leiblicher Dauer und der Wechselwirkung der Dinge im Raume bestimmte Zeit, und sprechen die lineare, wie ein Strom verfließende Gewächs- (φυσις) und Fortpflanzungszeit (natura) aus, die durch alles leibliche Leben hindurch auch in der Geschichte des Menschen, so weit sie Naturgeschichte ist, denselben Character hat. Geburts-, Zeugungs- und Sterbezeit der Einzelnen. Für die Pflanze ist die Zeit eine elementare Gährungsdauer, aus der sie entsteht, durch sie währt, und in die sie vergeht. Das Licht ist für sie chemisch wirkend, Wärme weckend, lieblich bildend, Dauer als Härte (Erde) schaffend. Die leibliche Zeit ist die Zeit des Wachsens (wasen, wesen, verwesen) und der Fortpflanzung, die in Eins zusammenfallen; und die Zukunft ist auf den Tod der Vergangenheit, auf das Vergehen des Vergangenen gebaut. Die Pflanze summirt beständig, ohne das Vorausgegangene lebendig zu erhalten. Nur ein Einzelnes ist in der jedesmaligen neuen Summe thätig, alles Uebrige ist abgestorben; die lebendige Summe spricht daher immer nur die letzte einzelne Generation aus. Die über dieses leibliche, vergängliche Wachsen oder Wesen sich erhebende Zeit ist auf der zweiten Stufe der animalen Welt dasjenige, was während der Dauer der beseelten leiblichen Natur geschieht, die seelische Zeit, oder die Erinnerung, welche das Vergangene vergegenwärtiget und solchergestalt Alles zusammen festhält, was während des Lebensweges wahrgenommen wird. (Waran, sehen, der Sinn, welcher hier erwacht.) Die Pflanze hat kein eignes Währen und kein Gewahren, wohl aber das Thier, weil in ihm das Licht in einer viel höheren Potenz aufgefaßt wird, in der es den Ursprung mit dem Fortgange beleuchtet und zu einer Gesammtvorstellung vereint. Vor und Nach traten zusammen in die Besinnung, mit einander in Beziehung, und diese Vereinigung beider zu einem Verbundenen bestimmt Empfindung und Bewegung. Geberde und Stimme gründen in dieser Vermittelung, wie Gedächtniß und Willkühr. Das Thier

iſt nicht eine Summe, die von jeder neuen Einzelnheit geändert wird, keine Hülle des eignen Grabes, wie die Pflanze, keine ſelbſtloſe, allein von außen beſtimmte, ſtets nach der Geſtalt und dem Lebenszuſtande wechſelnde Zahl, ſondern eine Zahl, welche mit dem Neu- und Anderswerden und innerhalb deſſelben durch Erinnerung des Früheren und Vergangenen auch ein ſich ſelber Gleichbleiben, alſo eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit hat; es iſt eine ſich ſelber gegenſtändlich werdende, auf ſich ſelber zu wirken fähige Zahl, welche die eigene Summe des Lebens gliedert und eintheilt, Getheiltheit und Einheit in ſich vermittelt, das Gleichbleibende und Fortwährende in der vergänglichen Fortdauer ausſpricht und das Kommen der Einheit auf der folgenden Stufe der großen Entwickelung der Natur vorbereitet, indem ſie fähig zu werden beginnt, das neu Hinzukommende als Zuſtand eines und deſſelben in der Veränderung unveränderten Vorausgegangnen aufzufaſſen. In der Pflanze verurſacht das Kommende eine Veränderung ihrer ſelbſt, ſonach Vergänglichkeit; im Thiere wird das Kommende als Veränderung in die Fortdauer des ſich ſelbſt Gleichbleibenden aufgenommen, ſonach Selbſtſtändigkeit, Spontaneität, Beweglichkeit. Der Menſch endlich faßt die Zeit als Seyn, als geiſtigen Tag, als Weſenheit, (Waran und Weſen = Seyn) als Ewigkeit im Worte Gottes, als erſchaffendes Licht; er faßt ſie als wahre Gegenwart in dem lebendigen und Alles mit ſeinem Geiſte belebenden Gotte auf, indem er geiſtig die Zeit, ſowohl die vergängliche Geſchöpflichkeit, als die übergängliche überſchaut und bedenkt, und von dem leiblichen Vergehen, das mit ſeiner Geburt beginnt, durch die Wahrnehmung des Unveränderten zum Unveränderlichen, Ewigen, Vollkommnen, zum alleinigen Seyn und Weſen hindurchblickt. So lernt ſein Geiſt auf Gott allein zählen, auf den Einen, in dem Alles und er ſelbſt iſt, und geht, auf Gott zählend, in ſeinen Urſprung, in das Wort und Bild deſſen ein, nach dem er geſchaffen iſt, und in welchem alles Vor und Nach zuſammenfällt. Dieſes iſt das Nach, (von nahe, ähnlich, Abbild,) das unſere Sprache ſo tiefſinnig ausſpricht als ein Theilhaftigſeyn der geiſtigen Zeit, nach der der Menſch trachtet, als ein Theilhaftigſeyn des geiſtigen Maaßes, Raumes, Bildes, nach dem er ſich ſelbſt mißt. Bild und Wort Gottes ſind das Erſte, das Vor oder Ur (licht), wornach der Menſch

denkt oder tagt, ſich bildet oder ſeyn ſoll, auf das hindeutend der Lateiner dieſes Nach mit secundum (das Zweite) gibt.

Weit vorausgeeilt iſt dieſes Gemälde unſerer Betrachtung. Nichts deſto weniger hat es hier ſeinen Platz finden mögen, als ein Vorbild, wie Alles in der Natur ſeine geiſtige Bedeutung hat und in geiſtiger Betrachtung ein Symbol der höheren Erkenntniß vorſtellt. Nicht die Zeit wirkt dieſe ſtufenweiſe Entwickelung in den Naturreichen, ſondern dieſe liefern in dem Spiegel des Geiſtes eine ſolche Entwickelung der Vorſtellung von der Zeit.

Capitel II.

Erkenntniß-Denkvermögen.

Wenden wir uns nun zu denjenigen Betrachtungen, welche uns das Selbſtbewußtſeyn über die Thätigkeit unſers Ich und über die Wahrnehmung dieſer Thätigkeit machen läßt, ſo finden wir zunächſt, daß das Selbſtbewußtſeyn ſelber ein Urtheil iſt. Ich bin mir bewußt. Indem wir uns bewußt ſind, urtheilen wir, und wir können uns nicht anders bewußt werden, als indem wir ein Urtheil machen, d. h. indem wir die Fähigkeit unſerer Seele zum urtheilen in Thätigkeit ſetzen. Ein Urtheil iſt die Zuſammenſtellung zweier Begriffe, um ihrer Vergleichung willen; es iſt die Entſcheidung, daß der eine Begriff (das Prädicat) mit dem Weſen oder doch mit einem Merkmale eines andern (des Subjects) entweder einerlei ſey oder nicht. Die Uebereinſtimmung oder die Verſchiedenheit derſelben, mit einem Worte, das Verhältniß, die Beziehung zu einander, wird feſtgeſtellt, und um ein Urtheil fällen zu können, müſſen alſo zwei Begriffe gedacht werden. Es wird aber in dem Bewußtſeyn das Subject als immer daſſelbe vorgeſtellt; indem man ſich bewußt iſt, ſtellt man ſich zugleich vor, daß man der Nämliche ſey, als welchen man ſich ſchon früher erkannt hat. Es liegt alſo in dem Bewußtſeyn zugleich eine Erinnerung ſeiner ſelbſt. Zu jeder Erinnerung gehört, daß der Seele das Object wieder vorgeſtellt wird, welches ſie früher empfunden hat, und daß ſie zugleich das Urtheil fällt, es ſey das nämliche. Jenes thut die Einbildungskraft, dieſes die Urtheilskraft, und die Verbindung beider zu einem Acte, das Gedächtniß. Die Fähigkeit zu begreifen, zu urtheilen und ſich zu erinnern, iſt es alſo, welche wir unmittelbar, vermöge des Bewußtſeyns, in uns erkennen. Dieſes ſind die unmittelbar

wahrgenommenen Functionen unſerer Seele, welche ſich in dem Bewußtſeyn äußern. Wer aber urtheilen kann und ſich deſſen bewußt iſt, kann auch ſchließen. Denn unter Schließen verſtehen wir ja nichts anders, als die Verrichtung der Zuſammenſtellung zweier verſchiedener Urtheile, in deren jedem derſelbe Begriff vorkommt. Der Schluß, welcher aus dieſer Zuſammenſtellung ſich ergibt, folgt daraus von ſelbſt, vermöge des im vorigen §. ſchon gefundenen Geſetzes des ausgeſchloſſenen Dritten.

Außer dem Vermögen, zu urtheilen, die das Urtheil bildenden Begriffe aufzulöſen und zuſammenzuſetzen und mehrere Urtheile mit einander zu vergleichen, können wir uns andere active Vermögen und Kräfte nicht zuſchreiben: denn das Bewußtſeyn berechtiget uns zu keiner weiteren Annahme. Eben weil aus der Vergleichung der Urtheile nothwendig ein Schluß hervorgeht, kann auch keine höhere und zuſammengeſetztere Verrichtung in uns gedacht werden, indem ja, wenn die Seele nicht bloß ſich mit einem Gegenſtande und der Zuſammenſetzung derjenigen Merkmale, welche darin wahrgenommen ſind, oder mit der Vergleichung zweier Gegenſtände beſchäftiget, ihr nur noch übrig bleibt, zu beſtimmen, in wie fern durch das Verhältniß eines Gegenſtandes zu zweien andern, auch das Verhältniß dieſer letztern unter einander auszumitteln ſey. Daß aber wir immer nur auf einmal zwei Gegenſtände mit einander vergleichen können, worauf dann wieder das Geſetz der Logik beruht, daß ein Syllogismus nur zwei Vorderſätze haben könne, und daß unſer Geiſt nicht im Stande iſt, mehrere Glieder in ſeinen Urtheilen zu umfaſſen, folgt ebenfalls aus dem oberen Denkgeſetze, wonach jeder Gegenſtand entweder A oder NonA ſeyn muß. Diejenigen Sprachen, welche einen Dualis haben, beſitzen daher einen großen Grad philoſophiſcher Vollkommenheit mehr, als diejenigen, denen die ſo beſtimmte Unterſcheidung der Zweiheit von der Mehrheit mangelt. Es iſt damit aber nicht geſagt, daß es nicht für andere Weſen eine andere Methode, zu urtheilen und zu ſchließen, geben könne und geben müſſe. Ja es iſt wohl unbezweifelt, daß auf jeder höheren Stufe der Vollkommenheit die Kraft der Vergleichung mehrerer Gegenſtände intenſiv und extenſiv zunehmen müſſe, bis endlich der allervollkommenſte Geiſt alle Objecte ſeines Denkens auf einmal überſieht, ſo daß für ihn der Unterſchied zwiſchen begreifen, urtheilen und

ſchließen ganz aufhört und es nur eine einzige Erkenntnißart gibt. Aber in unſerem Bewußtſeyn finden wir nur zwei Begriffe, welche mit einander verbunden werden, und wir ſind um ſo weniger berechtiget, unſerer Denkkraft einen größeren Umfang beizulegen, als auch die übrige Erfahrung uns davon nicht die mindeſte Spur aufweiſet.

Alſo Begreifen, Erinnern, Urtheilen und Schließen, das ſind die Operationen unſerer Seele, welche uns das Bewußtſeyn erkennen läßt und wozu wir die Fähigkeiten in uns wahrnehmen. Die Fähigkeiten zu begreifen, nennen wir Verſtand, die zu urtheilen, Urtheilskraft, und die Fähigkeit zu ſchließen, Vernunft. Es iſt höchſt nothwendig, dieſe Terminologie feſtzuſtellen, da hierunter eine ſehr große Verſchiedenheit obwaltet. Die Sprache des gemeinen Lebens ſetzt verſchiedentlich, mit Weglaſſung der Urtheilskraft, bloß den Verſtand und die Vernunft einander entgegen, indem ſie unter jenem das ganze Erkenntnißvermögen, und unter dieſer die Anwendung des Erkannten auf das Leben verſteht. Dieſer Sprachgebrauch iſt nicht nur von mehreren Philoſophen angenommen worden, ſondern es hat deren auch gegeben, welche dieſe Bedeutungen geradezu umgekehrt haben. Wir wollen uns, um jede Verwirrung zu vermeiden, an die eben feſtgeſtellte Terminologie halten, obgleich es nicht zu leugnen iſt, daß für die Wiſſenſchaft, und die Beſtimmtheit der Begriffe in derſelben, noch eine Unterabtheilung der Vernunft und eine nähere Bezeichnung der Unterabtheilungen nothwendig ſey, wie die Folge zeigen wird.

Ein Begriff iſt dasjenige Product der Denkkraft, wodurch ein Object, ein für ſich beſtehendes Etwas, vorgeſtellt wird. In dem Begriffe iſt alſo eine Einheit, das Object deſſelben wird als ein Ganzes gedacht, nicht minder als ein Abgegränztes, durch ſeine Umgreifung aus allem Uebrigen Abgeſondertes und Zuſammengefaßtes. Zum Weſen des Begriffes gehört mithin das Bewußtſeyn der einzelnen Merkmale nicht, ſondern dies hat nur auf die Deutlichkeit des Begriffes Einfluß, indem es das Vorſtellungsvermögen in den Stand ſetzt, das Object dieſes Begriffes von allen andern Objecten, durch Beobachtung der Merkmale, zu unterſcheiden. Zum Weſen des Begriffes gehört nur, daß erkannt werde, ſein Object ſey verſchieden von allen andern Objecten, ſelbſt vom denkenden Ich; nicht aber, wodurch daſſelbe ſich unterſcheide. Es können mithin Begriffe gedacht werden, ohne daß die Merkmale derſelben

unterſchieden werden, und dies geſchieht bei allen dunkeln Begriffen. Die Unterſcheidung der Merkmale, mithin die Auflöſung des Begriffes in ſeine Merkmale, iſt gar nicht die Sache des begreifenden Verſtandes, ſondern der Urtheilskraft, welche beſtimmt, ob in einem Begriffe ein Merkmal vorhanden ſey, ob das letztere als Prädicat, dem erſteren, als Subject, zukomme. Der Verſtand löſt die Begriffe nicht auf, ſondern er ſtellt ſie vor. Dies kann nun dadurch geſchehen, daß er die einzelnen Merkmale, welche ſich ihm vorgeſtellt haben, zuſammenfaßt und ſie in ein Ganzes verbindet; es kann aber auch ſeyn, daß dies Ganze ſich ihm ſelber vergegenwärtiget, ohne daß er deſſen Theile vorher wahrgenommen hat. Denn jedes Merkmal, welches der Verſtand wahrnimmt und woraus er, in Verbindung mit andern, einen Begriff conſtruirt, muß doch, um erkannt werden zu können, im Verſtande aufgenommen, ergriffen, empfunden werden, und indem der Verſtand daſſelbe als etwas für ſich Beſtehendes wahrnimmt, macht er daraus in demſelben Momente einen Begriff. Daher ſind alle Merkmale nichts anderes, als Begriffe, und aus Merkmalen einen Begriff zuſammenſetzen, heißt nichts anderes, als mehrere ſchon erkannte Begriffe zu einem einzigen Ganzen vereinigen. Wenn dieß nun in alle Ewigkeit fortgeſetzt wird, ſo kommen wir immer wieder auf Begriffe, welche durch jede Affection des Verſtandes erſchaffen werden. Man möge Begriffe in ihre Merkmale trennen, oder Begriffe als Merkmale zu einer Vorſtellung verbinden, immer iſt das Product, welches ſich daraus ergibt, wieder ein Begriff, worauf eben die Erweiterung unſerer Erkenntniß beruht. Man unterſcheidet daher die abſoluten Begriffe von den logiſchen. Beides ſind nicht Vorſtellungen verſchiedener Dinge, ſondern die letzteren ſind den erſteren untergeordnet. Die abſoluten Begriffe ſind nämlich die Vorſtellungen ſelber, welche der Verſtand ſich macht, und ſo wie er ſolche ſich macht. Die logiſchen Begriffe aber betreffen nur die Form dieſer Vorſtellungen, nämlich die Art und Weiſe, wie der Verſtand aus mehreren Merkmalen Begriffe zuſammenſetzt. Hier alſo laſſen ſich die Regeln auffinden, nach welchen die Zuſammenſetzung geſchehen muß, um richtig zu ſeyn, und es läßt ſich alſo die logiſche Richtigkeit jedes Begriffes beurtheilen. Die Vorſtellung des Begriffes ſelber aber geſchieht von der Seele, kraft ihrer Natur, in Folge der Empfindungen und

Vorſtellungen, welche ſie empfängt. So wenig wir das Weſen der Seele verändern können, ſo wenig können wir bewirken, daß ſie ſich die Vorſtellungen anders mache, als ſie ſolche empfängt, und die Logik kann daher nicht direct richtig denken lehren, ſondern nur lehren, das ſchon Gedachte zu prüfen. Aber indirect wird auch hierdurch auf das richtige Denken ſelber gewirkt, indem, wenn die Unrichtigkeit einer Vorſtellung einmal erkannt iſt, bei deren Erneuerung auch das Andenken an die Erkenntniß ihrer Unrichtigkeit erweckt und der richtige Begriff wieder hervorgebracht wird.

Die Erregung der Denkkraft kann nun aber entweder durch Einwirkung eines fremden Etwas auf dieſelbe, oder durch die Wahrnehmung der eigenen Thätigkeit entſtehen. Wenn anders nämlich die denkende Kraft das Vermögen hat, die Veränderungen ihres Zuſtandes wahrzunehmen — und dieß Vermögen muß ſie haben, weil ſie ſich ſonſt weder der äußeren Eindrücke bewußt werden noch die Vorſtellung des Bewußtſeyns ſelbſt (S. 41) in ſich aufnehmen könnte —; ſo muß ſie auch die Veränderungen wahrnehmen, welche in ihr durch die Ausübung ihrer eigenen Thätigkeit entſtehen. Natürlich muß dies in demſelben Momente geſchehen, wo die Thätigkeit wirkſam zu ſeyn anfängt. Bei allen Vorſtellungen daher, welche die Denkkraft, durch die Wahrnehmung ihrer eigenen Thätigkeit, allein durch ihre eigene Kraft erſchafft, muß ſie zugleich activ und paſſiv ſeyn, wie wir dies auch bei dem Bewußtſeyn erkannt haben. Das paſſive Vermögen unſerer Seele nun, das Vermögen zu empfinden, nennen wir das Empfindungsvermögen, welches in den Sinn und in die beobachtende Anſchauung zerfällt, ſo wir Selbſtbeſchauung nennen wollen. Durch jenen empfindet die Seele die Eindrücke, welche von außen auf ſie gemacht werden; durch dieſe nimmt ſie den Zuſtand ihrer eigenen Thätigkeit wahr. Da nun, vermöge der Einbildungskraft, Vorſtellungen, welche die Seele bereits gehabt hat, derſelben zu andern Zeiten wieder vorgeſtellt werden können, ſo erhellet daraus, daß auch die Producte der Selbſtbeſchauung reproducirt und der Seele die Begriffe, welche ſie davon gehabt hat, wieder vorgeführt werden können. Sie kann alſo nicht nur von den Acten ihrer eigenen Thätigkeit ſich Begriffe machen, ſondern durch die Wiedervorſtellung derſelben und deren Zuſammenſetzung neue Begriffe

erſchaffen. Dieſe letzteren heißen Begriffe a priori, die erſteren aber Urbegriffe. Dieſe Urbegriffe müſſen daher höchſt einfach, die höchſten Gattungsbegriffe und insgeſammt ſubjectiver Natur ſeyn, denn ſie ſind Reſultate der ſubjectiven Empfindung. Nur erſt durch die Vernunft erhalten ſie für uns objective Wahrheit, wenn dieſe erweiſt, daß dieſelben für alle vernünftige Weſen dieſelben ſeyn müſſen.

Aus dieſer Geſchichte de Begreifens geht zugleich die Nothwendigkeit hervor, warum unſere Seele auf einmal nur einen Begriff haben kann. Denn da der Begriff nichts anders iſt, als der Inbegriff aller der einzelnen Empfindungen der Seele, welche durch ihre Kraft in ein Ganzes zuſammengefaßt werden und wodurch dieſes Ganze von allen andern Objecten unterſchieden wird; ſo iſt es ganz undenkbar, daß die Seele zwei Begriffe zugleich empfinden und nicht nur von allen andern Dingen unterſcheiden könne, ſondern auch unter einander. Jeder dieſer beiden Begriffe iſt ja ein Du des andern und alſo in deſſen Nichtich enthalten, welches von dem Ich des Begriffes eben durch das Begreifen getrennt wird. Die verſchiedenen Eindrücke der mehreren Begriffe würden für den Verſtand nichts anderes ſeyn, als Merkmale eines Begriffes, zu welchem er ſie verbände. Denn wir können uns wohl, vermöge der Urtheilskraft, die Merkmale eines Begriffes, und mithin auch deren Verneinung, vorſtellen, als Theile eines Begriffes, aber nicht als ſelbſtſtändige Objecte. Dies bezeichnet der Sprachgebrauch ſehr gut, durch die Worte: Begriff und Urtheil. Jener begreift, faßt Alles zuſammen, dieſes zertheilt es in ſeine Urbeſtandtheile. Dagegen lehrt uns die Erfahrung, daß die Schnelligkeit, mit welcher die Begriffe und Handlungen der Seele auf einander folgen, ſo außerordentlich iſt, daß ſie oft nicht die Zeit gewinnen kann, ſich des Wechſels der Vorſtellungen bewußt zu werden, und daher ſchnell auf einander folgende Vorſtellungen, als gleichzeitige, mit einander verbindet. Hierauf hat Bendavid das Geſetz der Aeſthetik gegründet und daraus die Regeln entwickelt, nach denen die ſchnelle Vergleichung mehrerer Eindrücke unter ſich ſowohl, als mit der Normalvorſtellung erleichtert werden kann.

Die Angabe der Merkmale, woraus ein Begriff beſteht, oder genauer, alles deſſen, was in ihm vorgeſtellt wird, heißt die Definition. Um nämlich bei einem andern Menſchen denſelben Be-

griff entſtehen zu laſſen, welchen ich habe, muß ich nothwendig dieſen Begriff in ſeiner Seele auf die Art entſtehen laſſen, daß ich ihn alles das empfinden laſſe, woraus die Seele ſich denſelben Begriff zuſammenſetzen kann. Ich muß alſo entweder die Merkmale, woraus der Begriff beſteht, den Andern ſelber empfinden laſſen, oder aber ihre Vorſtellung durch ſeine Einbildungskraft bei ihm erneuern. Durch Merkmale mithin, welche dem Andern noch ganz unbekannt ſind, oder welche ich ihn nicht empfinden laſſen kann, iſt es unmöglich, eine Vorſtellung, einen Begriff bei ihm zu erwecken; worin die Urſache liegt, daß eine Menge an ſich richtiger Definitionen anderen Menſchen unverſtändlich ſeyn können.

Da nun aber jeder Menſch auf ſeine Weiſe empfindet, und nur in der Uebereinſtimmung des Empfindungsvermögens der Menſchen und der Umſtände, unter denen daſſelbe Object empfunden worden iſt, ein Grund zu finden iſt, daß die Empfindungen verſchiedener Perſonen gleich ſeyn müſſen, ſo erhellet hieraus:

1) daß überall, wo die Nothwendigkeit einer ſolchen Uebereinſtimmung nicht zu erweiſen iſt, auch nicht behauptet werden kann, daß die Vorſtellungen von demſelben Objecte, bei verſchiedenen Perſonen, einerlei ſeyn müſſen. Indem die Begriffe aus den Vorſtellungen abſtrahirt werden, hängt es von der Richtigkeit der letzteren ab, ob die erſteren mit den Objecten, welche ſie begreifen, übereinſtimmen oder nicht, d. h. ob ſie wahr ſind oder nicht.

2) Daß ſogar bei Empfindungen, zu derſelben Zeit und an demſelben Orte, die Vorſtellungen verſchieden ſeyn können, und daß dieß noch weit mehr der Fall bei denen durch die Einbildungskraft erneuerten Vorſtellungen ſeyn muß; woher es kommt, daß die Begriffe, welche ein und daſſelbe Wort bei verſchiedenen Menſchen erweckt, in ſeinen Unterſchieden ſo unendlich nüanciren und höchſt ſelten ganz übereinſtimmen.

3) Daß, je verſchiedener die Menſchen, ihre äußeren Verhältniſſe und ſelbſt die Objecte ſind, von denen ſie ihre Begriffe abſtrahiren, deſto abweichender die Begriffe ſeyn müſſen; woraus ſich die merklich abweichenden Vorſtellungen der Zeitalter und der Völker erklären.

4) Daß ferner Urbegriffe ſich nicht anders mittheilen laſſen, als dadurch, daß ich den Andern veranlaſſe, dieſelbe Thätigkeit zu

beginnen, wodurch jene bei mir zur Erkenntniß gekommen ſind, und daß es ihrer Natur nach unmöglich iſt, Definitionen von ihnen zu geben, weil in ihnen keine andere Merkmale ſind, als meine Empfindung, welche ich nicht einem Andern eintrichtern, ſondern ihm höchſtens nur beſchreiben, d. h. eine ſogenannte genetiſche Definition davon geben kann.

5) Daß von allen Begriffen a priori ſowohl Real- als Nominaldefinition gegeben werden können. Jene erklären das Weſen der Sache, dieſe die Eigenſchaften derſelben, d. h. durch dieſe werden die Empfindungen ſelber angegeben, welche die Vorſtellung des Objectes in meiner Seele erregt. Sie ſind alſo Bezeichnungen des ſubjectiven Zuſtandes beim Begreifen; durch jene aber wird angegeben, woraus der Begriff, ſeinem Weſen nach, beſteht, aus welchen anderen Begriffen er zuſammengeſetzt worden iſt. Da nun auf dieſe Weiſe der Begriff, welcher aus anderen zuſammengeſetzt iſt, immer derſelbe bleiben muß, inſofern die zuſammengeſetzten Theile dieſelben bleiben, ſo ergibt ſich hieraus, in wie fern Realdefinitionen objective Wahrheit haben können und haben müſſen. Da in demſelben ferner alle Merkmale, aus denen er geformt worden iſt, angegeben werden, ſo muß die Realdefinition immer daſſelbe ſagen, ſie möge gefaßt werden, wie ſie wolle. Dagegen es ſehr viele Nominaldefinitionen geben kann, deren keine den ganzen Begriff erſchöpfend iſt. Ein Sachbegriff iſt ſonach, mit Burdach's Worten, „der Gedanke der Weſenheit der darin verbundenen Gegenſtände, indem er die Geſammtheit der Eigenſchaften derſelben enthält, wodurch ſich der Inbegriff dieſer Zuſammenfaſſung von allen andern unterſcheidet, die Einheit ihrer mannichfaltigen Aeußerungen in den verſchiedenen Zeiten und Beziehungen.“ Doch iſt hierbei nicht zu vergeſſen, daß es ein Gedanke iſt, eine Vorſtellung in dem denkenden Weſen, und darum noch nicht nothwendig Etwas außer demſelben.

Aber iſt nicht am Ende Urtheilskraft und Vernunft einerlei Vermögen? Sind nicht alle Producte der Vernunft ebenfalls Urtheile? und liegt nicht jedem Urtheile ein Schluß zum Grunde? —

Die Operation beim Urtheile beſteht darin, daß die Seele ſich ſelber beſtimmt, daß ſie erkennt, der Begriff des Prädicats ſey

einerlei oder ſey widerſprechend mit einem oder allen Merkmalen in dem Begriffe des Subjects. Darum muß nothwendigerweiſe das Prädicat immer ein Gattungsbegriff und immer von höherem Geſchlechte ſeyn, als der Begriff des Subjectes. In jedem Urtheile werden alſo von Hauſe aus die Begriffe des Prädicats und Subjectes als verſchieden gedacht, als zwei von der Seele beſonders concipirte Begriffe; ſodann aber werden die Merkmale des Subjectbegriffes aufgeſucht, um zu erſehen, ob darunter eins, oder einige oder alle ſind, welche eben den Prädicatsbegriff ausmachen oder nicht. Im erſteren Falle ergibt ſich das Urtheil, daß das Prädicat ein Merkmal des Subjectes ſey, d. h. daß es ihm zukomme. Im anderen Falle ergibt ſich das Urtheil, daß das Prädicat nicht als Merkmal in dem Begriffe des Subjectes angetroffen werde. In dieſem Falle kann es nun ſeyn, daß unter den Merkmalen des Subjectes ſolche enthalten ſind, welche das gerade Gegentheil des Prädicats ausſagen; alsdann ergibt ſich natürlich das Urtheil, daß das Prädicat von dem Subjecte nothwendig verſchieden ſey, denn contradictoriſche Merkmale können, wie die Logik erweiſet, in keinem Begriffe enthalten ſeyn. Es kann daher aber auch ſeyn, daß zwar unter den Merkmalen des Subjectbegriffes der Prädicatbegriff nicht angetroffen wird, daß aber doch auch das gerade Gegentheil des letzteren ſich unter den erſteren nicht findet. Alsdann iſt kein beſtimmtes Urtheil zu fällen, denn man weiß alsdann nicht, ob der Prädicatsbegriff vielleicht eins von denjenigen Merkmalen ſey, welche zwar dem Subjecte zukommen, aber wegen der Präciſion des Begriffes in denſelben nicht aufgenommen ſind, oder ob dies nicht der Fall ſey.

Dieſe Zergliederung der Operation des Urtheilens ergibt, daß dieſelbe theils durch ein Unterſcheiden, theils durch ein Vergleichen der Begriffe des Subjectes und Prädicates vollbracht wird. Dieſe beiden Verrichtungen der Urtheilskraft werden Scharfſinn und Witz genannt, welche alſo nichts anderes als weſentliche Beſtandtheile der Urtheilskraft ſind. Beide ſind auch unumgänglich vonnöthen, um Begriffe zu formiren. Denn ein Begriff wird ja durch die Zuſammenfaſſung aller der Merkmale gebildet, wodurch das Object des Begriffes von allen andern Objecten, die wir ebenfalls nur vermöge der Begriffe davon denken können, unterſchieden wird, d. h. die Objecte werden verglichen und unterſchieden. Dieſe unzertrennliche Wechſelwirkung des Verſtandes und der Urtheilskraft, indem

jener, um zu begreifen, der letzteren nicht entbehren kann, dagegen die Urtheilskraft wieder des Verſtandes bedarf, weil ihr ſonſt das Materiale ihrer Thätigkeit, die Begriffe, ermangeln würden: dieſe Cooperation des Verſtandes und der Urtheilskraft beweiſt unwiderſprechlich, daß beide nicht verſchiedene Kräfte in der Seele ſind, welche dieſe getrennt gebrauchen kann, ſondern daß es eine und dieſelbe Kraft iſt, nur verſchieden benannt, je nachdem ſie verſchieden angewendet, auf verſchiedene Art gebraucht wird. Die Urtheilskraft macht die Probe auf die Exempel des Verſtandes, ſo wie die Subtraction die Probe der Addition iſt.

Indem wir urtheilen, nämlich, nehmen wir gerade den entgegengeſetzten Weg, den wir beim Begreifen einſchlagen. Bei dem letzteren faſſen wir alle die Merkmale, wodurch wir das Object des Begriffes unterſchieden haben, in ein Ganzes zuſammen; beim Urtheilen unterſcheiden wir die Merkmale, woraus der Begriff beſteht, um ſie mit einem anderen Begriffe unmittelbar zu vergleichen. Das Reſultat dieſer Vergleichung iſt das Urtheil, deſſen Gründe in der Wahrnehmung ſelber enthalten ſind, daß der Prädicatsbegriff ein Merkmal des Subjectbegriffes ſey oder nicht. Ob dieſe Wahrnehmung gemacht werde oder nicht, kann nur das urtheilende Subject ſelber beſtimmen, und der zureichende Grund jedes Urtheils liegt daher lediglich in der Denkkraft, in dem Scharfſinne und Witze des urtheilenden Individui. Ich urtheile ſo, weil mir der Begriff des Prädicats einerlei oder verſchieden erſcheint mit gewiſſen Merkmalen des Subjectes, oder weil in dem Begriffe des Subjectes, welches in meiner Seele liegt, ſich der Prädicatsbegriff als Merkmal findet oder nicht. Jedes Urtheil iſt daher individuell. Wenn die Vernunft mich lehrt, daß mein Urtheil unrichtig ſey, entweder weil der Begriff des Subjectes, ſo wie ihn meine Seele aufgefaßt hatte, mangelhaft war, oder weil mein Scharfſinn und Witz bei der Unterſcheidung und Vergleichung gefehlt hatten; ſo werde ich ſofort mein Urtheil ändern, weil durch den erhaltenen Unterricht ſich meine Wahrnehmung über die Indentität des Prädicats mit einem Merkmale des Subjectes verändert hat. Das neue Urtheil aber iſt nicht weniger individuell, denn es beruht wieder auf dem Begriffe des Subjectes in meiner Seele und auf der Wahrnehmung meines Scharfſinnes und Witzes.

Wenn ich nun aber mit dieſer ſubjectiven Gewißheit nicht

zufrieden ſeyn, ſondern wiſſen will, ob mein Urtheil auch objectiv wahr ſey, ſo bleibt mir nichts übrig, als dieſes Urtheil mit anderen, als wahr anerkannten, Sätzen zu vergleichen, um dadurch mich zu vergewiſſern, daß die in dem Urtheile enthaltenen Begriffe richtig ſind. Ich muß alſo beide Begriffe des Subjectes und Prädicates mit einem dritten Begriffe vergleichen, welcher ein Gattungsbegriff und alſo Merkmal des Subjectes, zugleich aber auch unter dem Begriffe es Prädicates enthalten iſt. Hierdurch wird mir augenſcheinlich, daß das Subject der Concluſion gewiß eins von denjenigen Objecten ſey, welchen das Prädicat als Merkmal zukommt, weil das Subject der Concluſion zu der Claſſe derjenigen Objecte gehört (oder reſp. nicht gehört), von denen der Oberſatz ausſagt, daß ſie unter dem Begriffe des Prädicats enthalten (oder reſp. nicht enthalten) ſind. Alſo auch die Vernunft, ſo gut wie die Urtheilskraft, vergleicht das Prädicat mit den Merkmalen des Subjectes, aber nicht unmittelbar, ſondern durch Vergleichung beider mit den Merkmalen eines dritten Begriffes. Der zureichende Grund des Urtheils, welches die Concluſion ergibt, liegt mithin nicht darin, daß das urtheilende Subject die Uebereinſtimmung wahrnimmt, ſondern darin, daß das Verhältniß der zu vergleichenden Begriffe durch einen dritten Begriff gefunden und beſtimmt wird. Der zureichende Grund der Urtheile der Vernunft, welche Schlußfolgen ſind, liegt daher nicht in dem ſchließenden Subjecte, ſondern außer demſelben, in dem Verhältniſſe des Mittelbegriffes zu den beiden andern, welche verglichen werden ſollen, und iſt mithin objectiv. Alle Weſen, welche ſchließen können, müſſen denſelben Schluß machen, ſobald ſie denſelben Mittelbegriff anwenden. Es folgt daraus noch nicht, daß jeder Schluß allgemein wahr ſey, weil die Begriffe der verglichenen und des vergleichenden Objectes, und die Urtheile, welche daraus in den Vorderſätzen gebildet ſind, falſch ſeyn können. Da aber die Vergleichung, mittelſt des Schließens, immer fortgeſetzt werden kann, bis man auf unumſtößliche Vorderſätze kommt, ſo iſt die Vernunft dasjenige Vermögen, wodurch allgemein wahre Urtheile erzeugt werden.

Man ſieht hieraus, daß auch die Vernunft, um ihre Operation zu machen, die Begriffe und deren Merkmale unterſcheiden und vergleichen muß, und daß ſie alſo, ihrem Weſen nach, aus Scharfſinn und Witz zuſammengeſetzt iſt, wie die Urtheilskraft,

daß ſie alſo von dieſer nicht dem Weſen, ſondern nur der Anwendung nach verſchieden iſt, und daß beide nur verſchiedene Bezeichnungen einer und derſelben denkenden Kraft ſind, welche ſich unterſchiedlich äußert.

Eben daher, daß die Urtheilskraft theils mit dem Verſtande und in anderer Beziehung mit der Vernunft, gleichartig operirt, iſt es gekommen, daß ſie gewöhnlich mit einem dieſer beiden Vermögen verwechſelt wird, und daß die Sprache ſelbſt nicht einmal eine adjective Bezeichnung dafür gebildet hat. Der Menſch wird verſtändig und vernünftig genannt, aber nicht urtheilskräftig, ſondern man muß ſagen: er hat ein geſundes Urtheil. Selbſt die Sprache bezeichnet auf dieſe Weiſe, daß die Producte der Urtheilskraft nicht, wie die der Vernunft, von allgemeiner, ſondern nur von individueller Gültigkeit ſind; obgleich die Sprache nicht genau Schlußfolge und Urtheil unterſcheidet, ſondern auch die Producte der Vernunft Urtheile nennt, wie z. B. die Urtheile der Gerichtshöfe. Hierdurch ſind denn auch viele Philoſophen zu der zweigliedrigen Eintheilung der Denkkraft bewogen worden, indem ſie die Urtheilskraft bald unter dem Verſtande, bald unter der Vernunft, nach folgenden Tabellen, begriffen haben:

Denkkraft:

äußert ſich durch unmittelbare Unterſcheidung und Vergleichung der Objecte. (Subjective Wahrheit) **Verſtand.**	oder durch mittelbare, durch Zuhülfenehmung eines termini medii. (Objective Wahrheit) **Vernunft.**

Enthaltend

das Vermögen des Zuſammenfaſſens der Merkmale. **Verſtand.**	der Vergleichung der Begriffe. **Urtheilskraft.**

Oder Denkkraft iſt

das Vermögen zu begreifen. **Verſtand.** (materiell)	Begriffe zu vergleichen. (formell)	
	unmittelbar **Urtheilskraft.**	mittelbar **Vernunft.**

Da man aber bei dieſer zweigliedrigen Eintheilung immer noch den Unterſchied der Urtheilskraft theils von dem Verſtande, theils von der Vernunft empfand, ſo erhielt nun dasjenige Ver-

mögen, mit welchem sie unbewußt und stillschweigend gepaart wurde, Eigenschaften, die weder wesentlich, noch allgemein ihm zukommen; und die Unterscheidung des Verstandes und der Vernunft nach solchen einzelnen, wahren oder vermeintlichen Eigenschaften, erzeugte natürlich, durch die Hinzufügung dieses neuen Unterscheidungsmerkmales, wiederum ganz neue Begriffe von dem Verstande und der Vernunft. Auf diesem Wege, z. B., sind die Gemüthsphilosophen dahin gekommen, den Verstand das Vermögen zu Begriffen oder der Wissenschaft, die Vernunft das Vermögen zu Ideen oder des Glaubens zu nennen. Auf diese Weise konnte der Streit entstehen, ob der Verstand oder die Vernunft eine höhere Kraft der Seele sey, zu dessen Schlichtung man am Ende auf das Geschlecht der Wörter sich berufen hat, statt daß man hätte gestehen sollen, daß unter mehreren Aeußerungen derselben Kraft kein absolutes Rangverhältniß statt finden kann, und daß Verstand, Urtheilskraft und Vernunft die lebendige Dreieinigkeit im Menschen ist.

Eben darum, weil diese Eintheilung nicht das Wesentliche betrifft, sondern nur die äußere Thätigkeit unterscheidet, müssen auch die Producte des Verstandes, der Urtheilskraft und der Vernunft wesentlich von einerlei Beschaffenheit seyn und sich nur in denjenigen Merkmalen unterscheiden, welche durch die verschiedenartige Hervorbringung hinzukommen. Auch das Product der Urtheilskraft, so wie der Vernunft, ist seinem Wesen nach ein Begriff. Die Seele stirbt nicht, heißt in der Vorstellung nichts anders, als: die unsterbliche Seele, und zwar dergestalt, daß die beiden Begriffe: unsterblich und Seele, nicht als für sich bestehend, sondern als in einem Objecte vereiniget, als eine einzige Vorstellung, als ein einziger Begriff gedacht werden. Der Unterschied der Urtheilskraft und der Vernunft vom Verstande besteht also lediglich darin, daß der letztere, das Allgemeine in dem Begriffe aus dem vorgestellten Individuellen absondernd, jenes zusammenfaßt, dagegen die Urtheilskraft und Vernunft aus schon vorhandenen Begriffen neue bildet, indem jene durch Auflösung der Merkmale des Subjectes, deren Verhältniß zum Prädicate einsieht, diese aber mit dem neuen Begriffe, welchen sie vermittelst des Schlusses bildet, noch das Merkmal der Zuverläßigkeit verbindet, indem sie einsieht, daß dieser Begriff aus dem Daseyn anderer folge. Es

ergibt ſich hieraus, daß der Verſtand neue Begriffe a priori nur durch Hülfe der Urtheilskraft und der Vernunft erlangen kann, weil neue Begriffe a priori nur dadurch entwickelt werden können, daß zu einem ſchon vorhandenen Begriffe Merkmale hinzugefügt oder davon getrennt werden, welches eine Auflöſung der Merkmale eines Begriffes und deren Vergleichung vorausſetzt. Die innere Ausbildung und Bereicherung des Verſtandes, a priori, kann mithin nur vermittelſt der Urtheilskraft und Vernunft erfolgen.

Wie aber auch das Erkenntnißvermögen thätig ſey, ſo würde daſſelbe weder Begriffe, Urtheile, noch Schlüſſe formiren können, wenn nicht die Seele das Vermögen beſäße, aufzumerken und zu abſtrahiren. Denn bei jeder Vorſtellung merkt die Seele nur auf diejenigen Merkmale, aus welchen die Vorſtellung zuſammengeſetzt wird, und welche eben daher dieſen Namen haben, und ſie zieht ihre Aufmerkſamkeit ab von allen andern Gegenſtänden, welche in die Vorſtellung nicht aufgenommen werden. Man kann dies vorzüglich deutlich beobachten bei dem Verfahren der Urtheilskraft. Sie muß von allen anderen Begriffen, welche in der Vorrathskammer des Gedächtniſſes liegen, abſtrahiren und ihre Aufmerkſamkeit nur auf diejenigen richten können, welche ſie vergleichen will, um gerade dies Urtheil fällen zu können; ja ſie muß ſogar von den übrigen Merkmalen des aufgelöſeten Subjectbegriffes zu abſtrahiren vermögen, indem ſie die Gleichheit des Prädicates mit einem Merkmale des Subjects empfindet, oder mit andern Worten, indem ſie jenes in dieſem wiederfindet. Die Urtheilskraft ſetzt alſo das Vermögen der Aufmerkſamkeit und der Abſtraction, als vorhanden, voraus. Beide ſind eine und dieſelbe Thätigkeit, nur verſchieden bezeichnet in Rückſicht der Objecte, welche ſie betrifft. Indem ich aufmerke, abſtrahire ich, und umgekehrt. Dieſes Vermögen nun muß bei allen Vorſtellungen angenommen werden, welche die Seele macht. Auch ſelbſt dunkle Vorſtellungen, deren man ſich nicht bewußt iſt, würden ohne Aufmerkſamkeit und Abſtraction, in das allgemeine Chaos der Objectloſigkeit verſchwinden, daraus nicht abgeſondert werden können, mithin nicht exiſtiren. Nur der Grad ihrer Thätigkeit kann verſchieden ſeyn, ſowohl vom Bewußtſeyn abwärts, als aufwärts. Denn das Bewußtſeyn iſt nichts anderes, als derjenige Grad von Aufmerkſamkeit, welcher ſtark genug iſt, von der Selbſtbeſchauung der Seele beobachtet und erkannt zu werden, indem

der Gegenſtand, ſo zum Bewußtſeyn kommt, von allen anderen unterſchieden wird. Je mehr Aufmerkſamkeit auf einen Gegenſtand verwendet wird, deſto lebhafter muß auch das Bewußtſeyn davon werden.

Vernunft iſt uns alſo im Allgemeinen das Vermögen, zu ſchließen. Wir werden aber bald ſehen, daß eben durch dieſe Kraft, je nachdem ſolche ſynthetiſch oder analytiſch angewandt wird, die Vernunft in zwei ſehr verſchiedenen Wirkungen für uns bedeutend und nützlich wird. Wir haben nämlich ſchon oben geſehen, daß es verſchiedene Grade der Gewißheit gibt (Cap. I. S. 42), und jedes Urtheil iſt mithin gewiß oder nicht. Nun kann die Seele ein Urtheil, von deſſen Gewißheit ſie ſich noch nicht überzeugt hat, mit anderen vergleichen, und mit dieſen Vergleichungen fortfahren, bis ſie auf den Satz des Selbſtbewußtſeyns oder doch auf ſolche Sätze, welche ſie, als aus dieſem entſpringend, ſchon als wahr erkannt hat, zurückkommt, wodurch ſie in den Stand geſetzt wird, zu beſtimmen, ob das fragliche Urtheil damit übereinſtimmt oder aber widerſpricht. Auf dieſe Weiſe iſt es die Vernunft, welche uns die Wahrheit und Gewißheit jedes aufgeſtellten Satzes kennen lehrt. Sie iſt unſere Führerin im ganzen Gebiete unſerer Erkenntniß. Ob die Begriffe richtig gebildet, ob die Urtheile, welche wir fällen, wahr ſind, können wir nur durch Hülfe der Vernunft erkennen und uns darüber vergewiſſern. Sie iſt es, die uns durch die Labyrinthe des Irrthums und der Ungewißheit hindurch leitet und uns der Würde der Menſchheit theilhaftig macht.

Inſofern die Vernunft ſich damit beſchäftiget, durch fortgeſetzte Schlüſſe die Wahrheit und Uebereinſtimmung aller Vorſtellungen zu prüfen und feſtzuſtellen, wollen wir ſie künftig die conſequente Vernunft, zum Gegenſatze der vagen Vernunft, nennen, wodurch wir die Vernunft bezeichnen, inſofern ſie bloß das Vermögen, zu ſchließen, iſt, ohne durch fortgeſetztes Schließen die Conſequenz ihrer Schlüſſe zu begründen. Obgleich die Sprache noch keine eigenthümlichen Ausdrücke (Hauptworte) behufs dieſer Unterſcheidung erhalten hat, und wir deßhalb genöthiget ſind, dazu Beiwörte zu Hülfe zu nehmen, ſo iſt doch der Unterſchied ſelbſt lange ſchon aufgefaßt und auch ſprachlich bezeichnet worden, nur nicht in Beziehung auf die hervorbringende Kraft, ſondern auf das durch ſie Hervorgebrachte. Man unterſcheidet nämlich in der Erkenntniß Ueberzeugung und Gewißheit

oder Evidenz, als Stufen der Zuverläßigkeit und des innern Beſtandes derſelben. Jede Vorſtellung, an deren Wahrheit nicht gezweifelt wird, weil entweder keine Gründe dazu abgeſehen oder weil ſolche durch andere Gründe überwogen werden, wirkt Ueberzeugung; aber nur diejenige Ueberzeugung ſchafft Gewißheit, welche durch unumſtößlichen Erweis zu Wege gebracht wird. Dies letztere kann geſchehen entweder durch die deutliche Erkenntniß der Folgerichtigkeit aller Sätze, aus denen die Beweisführung zuſammengeſetzt iſt, oder durch den Erweis der Unmöglichkeit des Gegentheiles, weil, wenn A nicht denkbar iſt, NonA unausweichlich ſeyn muß (Cap. I. S. 40). Dieſer Weg iſt oft leichter und einfacher, als die directe Beweisführung, und eben deswegen in den mathematiſchen Wiſſenſchaften ſo ſehr üblich, welche insgeſammt auf Evidenz ausgehen, während die philoſophiſchen noch nicht überall dazu gelangen können (§. 2 S. 6). Die Evidenz nun iſt die Aufgabe der conſequenten Vernunft; ſo lange ſie zu jener nicht durchgedrungen iſt, bleibt ſie vag, noch mehr oder minder ſchwankend, unzuverläßig und unſicher.

Die Vernunft prüft jedoch nicht bloß, ſie iſt auch ſelbſt die Schöpferin einer unendlichen Menge von Wahrheiten, welche unſere Erkenntniß bereichern, indem ſie anerkannte Urtheile mit einander vergleicht und daraus neue Schlüſſe zieht. Auf dieſe Weiſe fährt ſie fort, ohne daß wir Gränzen zu beſtimmen vermöchten, wo dieſe Vergleichung nicht mehr ſtatt finde; auf dieſe Weiſe klärt ſie unſere Erkenntniß auf, bereichert unſer Wiſſen und erſchafft Wiſſenſchaften.

Dieſer große Umfang des Gebietes macht es, daß wir vorzüglich auf unſere Vernunft uns zu Gute thun, uns vernünftige Weſen zu ſeyn rühmen. Die Ausdrücke, verſtändig und vernünftig, werden in unſerer Sprache nicht auf eine gleiche Sphäre des Begriffes bezogen, wie aus ihren Negationen erhellet. Unvernünftig iſt der, oder das, was mit der Vernunft ſich nicht verträgt; unverſtändig der, welcher nicht das gewöhnliche Maaß von Verſtand hat, und verſtändig derjenige, welcher ſo viel oder noch mehr Verſtand zeigt, als gewöhnlich iſt. Der Grund hievon liegt in der Conſequenz der Vernunft. Was der Vernunft widerſpricht, kann niemals vernünftig ſeyn, und umgekehrt. Es kann daher keine Grade des Vernünftigen geben, wohl aber des Verſtändigen,

weil ein Verſtand mehr begreifen kann, als der andere. Hieraus wird auch klar, warum die Vernunft auf Allgemeinheit Anſpruch machen kann, warum die Forderung gerecht iſt, daß dasjenige, was die Vernunft billiget oder verwirft, durchaus von allen vernünftigen Weſen gebilliget oder verworfen werden müſſe. Denn da ihr Geſchäft kein anderes iſt, als die Vergleichung von Urtheilen und die Bemerkung des durch dieſe Vergleichung ſich ergebenden Reſultates, ſo muß dieſes bei allen Weſen, welche ſchließen und das Reſultat bemerken können, d. h. welche Vernunft haben, durchaus das nämliche ſeyn. Der Grund davon iſt der, daß die Operationen der Vernunft nicht materiell, ſondern rein formell ſind, und weil die Gewähr, der zureichende Grund der Wahrheit ihrer Producte, außer ihr liegt und objectiv iſt. Für ſie iſt es ganz gleich, welche Objecte in den verglichenen Sätzen vorkommen; nur ob ſie mit einem dritten vergleichbar ſind, das iſt ihr Kummer. Darum kann kein Unterſchied in den Geſetzen der Vernunft ſeyn, die vernünftigen Weſen mögen ſonſt noch ſo verſchieden ſeyn, indem diejenigen Sätze, worauf am Ende jede Vernunft zurückkommen muß, nämlich die aus dem Bewußtſeyn ſelbſt entſpringenden Urgeſetze des Denkens, bei allen vernünftigen Weſen dieſelben ſeyn müſſen, weil Bewußtſeyn ohne Vernunft nicht denkbar iſt (§. 6. der Einl.). Nur in Anſehung des Umfanges der Vernunft, in Anſehung der Menge der Vergleiche, welche ſie zu überſehen und auf einmal zu faſſen im Stande iſt, und in Anſehung der Geſchicklichkeit, diejenigen Sätze zu wählen, welche zu dem vorgeſteckten Ziele den Weg erleichtern und verkürzen, kann ein Unterſchied ſtatt finden; in den Reſultaten ſelber niemals. Die Forderung der Allgemeinheit kann nicht in eben dem Maaße an den Verſtand und an die Urtheilskraft gemacht werden. Der erſtere verfährt nicht bloß nicht formell, ſondern er liefert oder verarbeitet ſelbſt das Materiale, welches ſich in den Werken ſeiner ſchaffenden Kraft befindet, und die Urtheilskraft verfährt ebenfalls ganz individuell. Man darf nur die gewöhnlichen Bezeichnungen in den verſchiedenen Logiken mit Augen betrachten, ſey es nun die Lambert'ſche oder die noch ſinnreichere Maaßiſche, um zu ſehen, daß der Verſtand das Materiale gibt, mit deſſen Zuſammenſtellung, mithin mit etwas bloß Formellem, ſich die Urtheilskraft und Vernunft beſchäftiget. Darum iſt die Bemerkung, welche Herr Weiß

macht, sehr richtig: daß die Vernunft, als denkendes Vermögen, nicht an Raum und Zeit gebunden ist; sondern mit jedem Momente ihres Wirkens nur in die Zeit eintritt (NB. insofern sie endlich ist). Mit anderen Kräften, mit einer anderen Construction, kann daher ein anderer Verstand und eine andere Urtheilskraft ganz anders begreifen und urtheilen, als mein Verstand und meine Urtheilskraft; Erfahrungen, die wir täglich machen und worüber wir uns gar nicht wundern, weil wir dunkel empfinden, daß es so seyn müsse. Aus dem Verstande selber und aus der Urtheilskraft ist keine Nothwendigkeit abzuleiten, daß jedes andere Wesen dieselben Merkmale zu einem Begriffe zusammenfassen und zwei Begriffe auf dieselbe Art mit einander verbinden müsse, wie ich es thue. Nur erst die Vernunft construirt die Regeln, welche nicht übertreten werden dürfen, ohne falsche Begriffe und falsche Urtheile zu bilden. Sie lehrt uns aber nicht, wie wir begreifen und urtheilen sollen, wie wir handeln müssen, um einen Begriff und ein Urtheil zu machen, sondern sie sagt uns nur, welche Fehler in den fertigen Begriffen und Urtheilen nicht angetroffen werden dürfen, wie sie also beschaffen seyn müssen, um von der Vernunft gebilliget zu werden. Jenes kann sie auch nicht lehren, theils weil die Vernunft den Verstand und die Urtheilskraft voraussetzt (d. h. um schließen zu können, müssen der Vernunft schon Begriffe und Urtheile geliefert werden), theils weil die Vernunft, welche nur formell operirt, auch nur die Formen der Bestandtheile ihrer Thätigkeit, nicht das Materielle derselben, bestimmen kann.

Die Vernunft sichert uns daher bloß, daß wir nicht falsche für richtige Begriffe und Urtheile halten; sie sichert uns, daß kein vernünftiges Wesen die von ihr gebilligten Begriffe verwerfen und verabscheuen könne, sondern, daß uns zugegeben werden muß, daß wir die Merkmale des Begriffes richtig zusammengestellt und die Begriffe im Urtheil richtig verbunden haben. Aber sie gebietet der Seele nicht, was sie vornehmen und thun müsse, um einen Begriff und ein Urtheil zu machen; und hierin können also alle Wesen, welche Verstand und Urtheilskraft besitzen, von einander abweichen. Sie dürfen nicht gegen die Gesetze der Vernunft verfahren und schaffen; aber sie können, ohne diese Gesetze zu verletzen, sowohl in Ansehung des Umfanges, des Inbegriffs der zu verbindenden Materie, als ist Ansehung des Verfahrens der Zu-

ſammenſetzung (manieiment) nach ganz verſchiedenen Regeln und jeder nach ſeiner Individualität zu Werke gehen. Der Erzengel Gabriel z. B., deſſen Exiſtenz vorausgeſetzt, würde unſtreitig ganz anders begreifen, meiſtentheils anders urtheilen, als wir; aber die Schlüſſe der Vernunft können in ihm keine anderen ſeyn, als in uns. Die Vernunft, ſagt Herr Weiß, erkennt kein Naturgeſetz in ſich; ſie wird ſich ſelbſt zum Geſetze. Das letztere iſt wahr, nicht das erſtere. Unſere Vernunft kann nur unter Vorausſetzung des Verſtandes und der Urtheilskraft thätig ſeyn, von welchen ſie das Materiale ihrer Verrichtungen erhält; die Denkgeſetze der Urtheilskraft ſind auch die Denkgeſetze der Vernunft, von denen ſie ſich nicht losmachen kann. Aber wenn die Urtheilskraft ſich nach ihnen aus ſubjectiver Nothwendigkeit richtet, ſo folgt die Vernunft ihnen zwar auch unwillkührlich, aber mit Freiheit, weil ſie deren Uebereinſtimmung unter ſich einſieht und anerkennt. Ja mit Hülfe der Vernunft blicken wir über die Schranken hinaus, welche, durch die Organiſation unſeres Verſtandes und unſerer Urtheilskraft, unſerer Erkenntniß geſetzt ſind. Denn durch ihr fortgeſetztes und grenzenloſes Schließen kommt ſie dahin, uns zu überzeugen, daß es noch Zwecke gebe und Objecte dafür, welche zwar mit unſerm Selbſtbewußtſeyn ſich vertragen und mit ihm nothwendig exiſtiren müſſen, aber nicht in ihm enthalten ſind, und darum vom Verſtande auch nicht begriffen werden. Die Vernunft läßt uns die Merkmale dieſer Objecte einſehen, aber der Verſtand hat nicht die Kraft, ſie zuſammenzufaſſen und in einen Begriff zu bringen. Solche Erkenntniſſe nun, wovon wir zwar die Merkmale aufzählen, aber ſie nicht zu begreifen vermögen, heißen Ideen. Für ſolche Ideen gibt es kein Object in unſerem Verſtande, obgleich wir die Nothwendigkeit der Exiſtenz deſſelben begreifen. Da die Empfindung jeder Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit, jedes Unvermögens unangenehm iſt, ſo bemüht ſich auch die Seele, dieſen Zuſtand zu entfernen, indem ſie alle ihr Vermögen aufwendet, ſich die Idee, wo möglich, in einem Objecte vorzuſtellen, welches dadurch geſchieht, daß die Einbildungskraft zu den einzelnen Merkmalen, woraus die Idee beſteht, ſolche Begriffe reproducirt, welche denſelben am ähnlichſten ſind. Das aus dieſen Bildern zuſammengeſetzte Ganze wird dann als Object der Idee vorgeſtellt, und heißt ein Ideal. Je weniger Merkmale in einer Idee ſich befin-

den, welche für unſern Verſtand unbegreiflich ſind, deſto übereinſtimmender wird das Ideal mit der Idee ſeyn. Es geht aber hieraus hervor, daß, ſo wie jedes dargeſtellte Ideal noch nicht dem idealen Bilde in der Seele gleichkommen wird, noch viel weniger je das Ideal die Idee erreichen kann. Sie bleibt ein Eigenthum der Vernunft. Hiernach iſt es ſehr wahr, wenn man ſagt: die Vernunft iſt das Vermögen der Ideen. Aber als Definition taugt dieſer Satz nicht, weil er viel zu eng iſt, und weil zu enge Begriffe zu unvermeidlich unrichtigen Urtheilen führen. Sie iſt überhaupt das Vermögen zur ſelbſtſtändigen Vervielfältigung, Ausbreitung und Erhebung unſerer Vorſtellungen und ihres Inbegriffes, der Erkenntniß.

Was für den einen Verſtand Idee bleibt, kann für einen kräftigern Verſtand Begriff werden, je nachdem das Maaß ihrer Kräfte verſchieden iſt.

Indem ferner die Vernunft ſich damit beſchäftiget, die Wahrheit und Gewißheit aller Gegenſtände und Begriffe dadurch zu erkennen, daß ſie dieſelben auf ſchon anerkannte Wahrheiten zurückführt, erforſcht ſie zugleich den zureichenden Grund aller Dinge. Aus ihrer eigenen Wahrnehmungsart geht hervor, daß ſie bei jedem Gegenſtande ſich die Fragen aufwerfen müſſe: warum und wozu? Denn entweder ſtellt ſie den Gegenſtand in die Concluſion, und dann ſucht ſie die Vorderſätze, mittelſt deren Hülfe ſie zurückgeht bis auf diejenigen Wahrheiten, wodurch der Gegenſtand der Unterſuchung begründet wird; oder ſie ſtellt dieſen Gegenſtand in einen der Vorderſätze und folgert daraus weiter. Urſache und Wirkung ſind alſo Wechſelverhältniſſe, welche genau das Verfahren der Vernunft bezeichnen, und welche ſie alſo, indem ſie ſich ſelbſt erkennt, auch als nothwendig in jedem Gegenſtande ihrer Thätigkeit erkennen muß. Jedes Object muß daher ebenſowohl als Urſache, denn als Wirkung gedacht werden können. Jedes Ding hat ſeine Urſache, und jede Urſache ihre Wirkung. Dies iſt ſo wahr, daß die Vernunft ſich nicht einmal beim Selbſtbewußtſeyn, obgleich daſſelbe die Quelle und der Grund alles ihres Wiſſens iſt und ſeyn muß, beruhiget, ſondern ſich bemüht, die Urſachen deſſelben zu ergründen, und um deswillen die Natur und die Eigenſchaften des Weſens zu erkennen, welches ſich bewußt iſt. Man ſieht leicht ein, daß ſie durch dieſe Bemühung noch nicht die Gränzen des

philoſophiſchen Wiſſens überſchreitet, indem es etwas Anderes iſt, die Urſache eines Objectes ausſpähen, etwas Anderes, die Urſachen meiner Wiſſenſchaft von dieſem Objecte ergründen, und jene Beſchäftigung innerhalb der Schranken geſchehen kann, welche das Bewußtſeyn meinem Denkvermögen geſetzt hat.

Man ſieht aber auch zugleich ein, daß, da die Urſachen und Wirkungen in allen Dingen von der Vernunft erkannt werden, dieſelben nicht nur für alle vernünftigen Weſen dieſelben ſeyn müſſen, ſondern daß auch ſie Urſachen und Wirkungen aller derjenigen Objecte, welche die Vernunft ſelber erſchaffen hat, niemals einander widerſtreiten und aufheben können. Denn die Vernunft kennt gar keinen Widerſpruch oder Streit. Ihre Beſchäftigung beſteht nur in Vergleichungen, in der Aufſuchung der Uebereinſtimmung. Das Widerſprechende kennt ſie nur negativ, nur als ihrer Natur fremd, als von ihr verworfen. Alles alſo, was ſie gebilliget oder ſelber entwickelt hat, muß mit ſeinen Urſachen und Wirkungen in Harmonie und Uebereinſtimmung ſtehen. Die Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Vorgeſtellten begründet die Wahrheit der erſteren. Wo die Vernunft in ihren Verrichtungen conſequent verfährt, muß die Wahrheit ergründen. Auch hienieden ſchon gibt es Wahrheit für uns, und es iſt eine falſche Beſcheidenheit, mit Joh. v. Müller zu ſagen: „Die Wahrheit iſt in Gott, uns bleibt das Forſchen!“ Jeder Widerſpruch kann nur ſcheinbar ſeyn, und muß in einem Fehler oder Irrthume ſeinen Grund haben. Der gewöhnlichſte Fehler, welcher hiebei begangen wird, iſt der, daß Objecte, deren Vernunftmäßigkeit, oder was gleichviel iſt, vernunftgemäße Exiſtenz nur bedingt zugeſtanden iſt, hiernächſt als unbedingt und uneingeſchränkt angenommen, daß alſo die Gegenſtände aus ihrer vernunftgemäßen Subordination und Coordination herausgeriſſen werden. Hieraus iſt die Nothwendigkeit deſſen zu erkennen, was in der Vorrede bemerkt worden iſt, daß der ganze Inbegriff des menſchlichen Wiſſens einem Baume gleicht, der aus dem Bewußtſeyn entſpringt, deſſen Stamm die Urbegriffe und Grundſätze des Denkens bilden, der hiernächſt zwar in unendlich viele Zweige ſich zertheilt hat, von denen jeder jedoch nur vermittelſt eines Hauptaſtes aus dem gemeinſchaftlichen Stamme entſproſſen iſt. Die einzelnen Wiſſenſchaften dürfen ſich daher niemals widerſprechen, und es iſt unvernünftig, in der einen etwas

zu behaupten, was die andere verwirft. Nur hypothetiſch können Unterſuchungen dieſer Art vorgenommen werden, durchaus nicht kategoriſch.

Wenn nun gleich Urſachen und Wirkungen, welche ſolches wirklich ſind — denn auch darin irren wir oft, daß wir für Urſache oder Wirkung halten, was es nicht iſt (die Pſychologie lehrt uns dieſe Producte des analogon rationis kennen und die Logik ſie vermeiden) — immer nothwendig dieſelben ſeyn müſſen; ſo unterſcheidet die Vernunft doch mit Recht die nothwendigen und die zufälligen. Die letzteren ſind nämlich ſolche, welche nur dann eintreten, nur dann wirklich werden, wenn gewiſſe Vorausſetzungen eintreten, gewiſſe andere Dinge coexiſtiren. Wenn nämlich alsdann die coexiſtirenden Dinge auf einander einwirken, ſo können die Urſachen und Wirkungen eines jeden entweder von der Beſchaffenheit ſeyn, daß ſie eine Gelegenheit der Verwirklichung der Urſachen oder Wirkungen des anderen Gegenſtandes abgeben, oder aber ſie können auch von der Beſchaffenheit ſeyn, daß ſie die Verwirklichung der anderen ganz oder zum Theil verhindern. Wenn z. B. die Fenſterſcheiben gefrieren, ſo iſt das eine zufällige Wirkung der Kälte, welche nicht vorhanden ſeyn würde, wenn nicht Feuchtigkeit an den Fenſtern vorhanden geweſen wäre. Wenn Tobias, nach der Erzählung der Bibel, blind wurde, ſo war der Vogel, der ſich über ihm erleichterte, eine zufällige Urſache ſeiner Blindheit. Wenn das Seil eines gut gefüllten Luftballons ſich in den Aeſten eines Baumes verwickelt, ſo ſind dieſe eine zufällige Urſache, daß der geſchickte Luftſchiffer nicht die Erwartungen der Zuſchauer befriediget ꝛc. Die Bezeichnung des Zufalles bei dieſen Urſachen und Wirkungen geſchieht, wie leicht erkannt wird, hier nicht in objectiver Beziehung; denn in dieſer ſind die reſpectiven Urſachen und Wirkungen nicht zufällig, vielmehr ſind, da jedes Ding ſeine nothwendige Urſache und Wirkung haben muß, mithin auch die Coexiſtenz zweier oder mehrerer Dinge, dieſelben durchaus nothwendige Urſachen oder Wirkungen der Coexiſtenz eben dieſer Dinge und der gegenſeitigen Einwirkung ihrer Eigenthümlichkeiten. Aber in ſubjectiver Beziehung auf die ſie erkennende Vernunft werden ſie mit Recht zufällig genannt. Denn die menſchliche Vernunft hat es nicht in ihrer Gewalt, die Coexiſtenz aller zuſammenwirkenden Dinge zu beſtimmen, indem nicht die Dinge

ſelbſt, ſondern nur ihre Vergleichung, und vermittelſt derſelben ihre Erkenntniß, der Vorwurf der Thätigkeit der Vernunft ſind; für ſie alſo iſt die Coexiſtenz der Gegenſtände, ſo wie die Urſachen und Wirkungen, welche aus dieſer Coexiſtenz entſtehen, auch rein zufällig, ſo lange ſie deren Nothwendigkeit noch nicht eingeſehen hat. Wenn die menſchliche Vernunft aus der Natur der Dinge eine Nothwendigkeit der Coexiſtenz derſelben erkennt, ſo hören die bis dahin für zufällig gehaltenen Urſachen und Wirkungen auf, für die Vernunft zufällig zu ſeyn; ſie erkennt ſolche nun ebenfalls als nothwendig exiſtirend, wie denn die fortſchreitende Ausbildung der Naturwiſſenſchaften den menſchlichen Geiſt zum Erſtaunen raſch aus dem Reiche der Zufälligkeit in das Gebiet der Geſetzmäßigkeit und Nothwendigkeit hinüberleitet. Wo dies aber nicht der Fall iſt, da bleiben auch die Urſachen und Wirkungen für die Erkenntniß der Vernunft zufällig. Da wir nun endliche Weſen ſind, welche die Natur aller Dinge nicht ergründen und uns ſolche größtentheils nur unter den willkührlichen Verhältniſſen des Raumes und der Zeit vorſtellen können; ſo vermögen wir auch nicht, den Zuſammenhang aller Dinge zu überſehen und die Producte ihrer wechſelſeitigen Einwirkungen zu beſtimmen, noch die Urſachen der dadurch hervorgebrachten Erſcheinungen anzugeben. Nur ſo weit das Gebiet unſerer Vernunft reicht und ſie die Objecte erkennt, vermag ſie dieſe Wechſelwirkung anzugeben, jedoch ſo, daß auch hier der Einfluß aller der Gegenſtände unberechnet bleibt, welche der Aufmerkſamkeit, d. h. dem Bewußtſeyn zur Zeit der vorgenommenen Ueberlegung, entſchlüpfen. Denn weder in dem Verſtande, noch in der Urtheilskraft, noch in der Vernunft liegt ein Grund, uns alle Gegenſtände vorzuſtellen, welche bei der anzulegenden Berechnung von Einfluß ſind. Der Verſtand conſtruirt die Begriffe einzeln, unſere Urtheilskraft verbindet deren zwei, und die Vernunft vergleicht zwei Urtheile. Das Auffaſſen mehrerer Gegenſtände, und ihre Betrachtung und Unterſuchung, kann alſo von uns nur ſucceſſiv geſchehen, nicht auf einmal, und es folgt hieraus die Unmöglichkeit der Berechnung der Wechſelwirkung aller Gegenſtände. Eine neue Schranke unſerer Einſicht und unſerer Vollkommenheit, welche wir nicht zu überſpringen vermögen!

Man darf hiergegen ſich nicht auf das Beiſpiel des Julius Cäſar berufen, welcher ſieben Schreibern zugleich Briefe über

verſchiedene Gegenſtände dictirte. Auch er hielt dieſe Gegenſtände nicht neben einander und zugleich vor den Spiegel ſeiner Aufmerkſamkeit, ſondern es war bloß die Stärke und die Schnelligkeit ſeines Gedächtniſſes, welche ihm jene Verrichtung möglich machten. Die Stärke des Gedächtniſſes, welche ſich bei ihm auch in der unendlichen Menge Namen ſeiner Soldaten bewährte, die er kannte, dadurch, daß daſſelbe zuverſichtlich nicht nur die Gegenſtände, worüber dictirt wurde, ſondern auch genau den Punct feſthielt, bis zu welchem der Dictirende gekommen war; die Schnelligkeit, daß es ihm geſtattete, im Augenblicke des Wollens ſich desjenigen Gegenſtandes zu erinnern, worüber er dictiren wollte, und damit nach Gefallen zu wechſeln.

In der Natur unſerer Vernunft und ihrer Beſchränktheit alſo iſt der Unterſchied zwiſchen nothwendigen und zufälligen Urſachen und Wirkungen gegründet. Die letzteren kann ſie nicht durch ſich ſelbſt erkennen, ſondern nur erſt, wenn die Coexiſtenz verſchiedener Objecte ſie darauf aufmerkſam macht, kann ſie ſich Rechenſchaft geben, ob es nicht bloß ſcheinbar, in Kraft der Trugſchlüſſe des Vernunftähnlichen, ſondern wirklich Urſachen und Wirkungen ſind.

Wäre es nun möglich, daß irgend ein Object immer bloß zufälligerweiſe, und niemals nothwendigerweiſe, als Urſache oder als Wirkung erkannt werden könnte, ſo könnte ja der Fall eintreten, daß die Seele ſich dieſes Object vorſtellte, ohne es in ihrer Macht zu haben, diejenigen Zufälle herbeizurufen, welche eben dieſes Object als Urſache oder Wirkung erkennen laſſen. Es müßte alſo möglich ſeyn, daß die Vernunft ſich irgend ein Object denken könnte, ohne gewiß zu ſeyn, ob daſſelbe auch Urſache und Wirkung ſeyn könne. Dieß iſt aber unmöglich, wie wir vorher geſehen haben, weil es die Thätigkeit der Vernunft, mithin das Denken ſelbſt, aufheben hieße. Es muß mithin in jedwedem Gegenſtande nothwendig eine Urſache und Wirkung enthalten ſein; jedweder Gegenſtand muß ſeine nothwendige Urſache und Wirkung haben, welche die Vernunft erkennen und aus eigener Kraft ergründen kann. Eben dieſe Nothwendigkeit, welche in der Wirkung enthalten iſt, unter einem abſtracten Begriffe gefaßt, iſt es, was wir den Zweck des Gegenſtandes nennen.

Alles mithin, was die Vernunft erkennen kann, muß ſeinen

Zweck haben, und es iſt unvernünftig, ſich irgend etwas als zwecklos zu denken. Vernünftig und abzweckend ſind demnach Wechſelbegriffe. Da nun die Reſultate der Vernunft allgemein ſind, ſo muß auch der Zweck jedes Dinges für alle Vernunftweſen derſelbe ſeyn, mit anderen Worten, jeder Zweck eines beſtimmten Gegenſtandes iſt unveränderlich und nothwendig.

Für eine vollkommene Vernunft, welche den Zuſammenhang aller Dinge zu überſehen vermag, kann jede Handlung, jede Sache, jedes Object des Denkens nur einen und immer denſelben Zweck haben. Für eine unvollkommene Vernunft aber gibt es mehrere Zwecke für eine und dieſelbe Sache, weil der Zuſammenhang mit allen anderen Dingen nur ſucceſſive durchgedacht werden kann, und mithin die Nothwendigkeit der Wirkung auf jeden einzelnen Gegenſtand beſonders beſtimmt, begriffen und bezeichnet wird. Daher kann es für uns Hauptzwecke und Nebenzwecke geben, d. h. wir können beſtimmen, daß es Zweck iſt, eine gewiſſe Wirkung hervorzubringen, daß aber die Erreichung anderer Wirkungen auf andere Gegenſtände zugleich beabſichtiget werde, da ſie neben jener Wirkung beſtehen und ſolche nicht aufheben. In Bezug auf das wirkende Weſen iſt es nur eine einzige Wirkung, und in ihm nur ein Zweck, obgleich wir es, in Bezug auf die bewirkten Gegenſtände, uns als Mittel zu mehreren Zwecken vorſtellen müſſen.

So wie die Wirkung ſich zur Urſache verhält, ſo verhält ſich der Zweck zum Grunde. Der Grund iſt die nothwendige Urſache des Zweckes, und der letztere die nothwendige Folge ſeines Grundes. Objecte, in welchen der Grund ganz oder zum Theil exiſtent dargeſtellt wird, heißen die Mittel.

In Anſehung aller Gegenſtände der Erfahrung vermögen wir, zufolge der Unvollkommenheit unſerer Einſicht, nicht, ihren allgemeinen Zweck anzugeben, nach welchem ſie in der Reihe aller Weſen ſtehen, ſondern nur immer individuelle Zwecke in Beziehung auf gewiſſe Gegenſtände. Dagegen ſind wir im Stande, den Zweck derjenigen Gegenſtände zu beſtimmen, welche aus dem Bewußtſeyn erkannt werden, weil ſie alle auf dieſes zurückgebracht werden können und in dieſem ihre gemeinſchaftliche Wurzel haben, mithin die aus dem Bewußtſeyn ſelber entwickelte Erkenntniß auch den Zuſammenhang aller in dem Bewußtſeyn enthaltenen Gegen-

stände dadurch zu übersehen vermag, daß sie solche insgesammt unter Gattungsbegriffen zusammenfaßt, deren Wesen aus dem Bewußtseyn selber schon durch die Bildung dieser Begriffe erkannt worden ist.

Alle diejenigen Eigenschaften eines Objectes, welche Mittel zur Erreichung seines Zweckes sind, werden Realitäten genannt; dagegen solche Eigenschaften, welche den Zweck verhindern, Unvollkommenheiten heißen. Diese werden gewöhnlich wieder eingetheilt in Mängel und Unvollkommenheiten im engeren Sinne, je nachdem bloß eine Eigenschaft, welche zur Erreichung des Zweckes beiräthig ist, fehlt, oder je nachdem eine Eigenschaft vorhanden ist, welche der Erreichung des Zweckes neue Hindernisse in den Weg legt. Daß z. B. unsere Vernunft in so vielem Betrachte beschränkt ist, ist ein Mangel der menschlichen Natur; daß wir aber sinnlich sind, und durch unsere Sinnlichkeit die Vernunft oft außer Thätigkeit gesetzt wird, ist eine Unvollkommenheit. Hieraus ergibt sich, daß Mängel und Verneinungen (Negation) keineswegs gleichbedeutend sind. Alle Unvollkommenheiten, im engeren Sinne, sind positive Eigenschaften, und deren Abwesenheit und Verneinung also wahre Realitäten. So ist es eine Realität eines Kochgeschirres, daß es nicht porös ist, und eine Realität in Gott, daß er unmöglich Gefallen am Bösen haben, noch dasselbe wollen kann. Jede Negation ist, wie Herr Weiß sich ausdrückt, eine unendliche Bejahung. Indessen ist es immer uneigentlich gesprochen, wenn man eine bloße Verneinung eine Eigenschaft nennt. Denn die contradictorisch entgegengesetzte Eigenschaft ist es eigentlich, welche damit negativ bezeichnet und ausgesprochen wird. Diese ist vorhanden und ein Theil des Wesens der Sache; die Negation ist nur eine nothwendige Folge davon, weil contradictorische Merkmale sich nicht vereinigen lassen. Etwas verneinen, heißt schon, es als nicht existent anerkennen, und von einer Sache bloß eine Eigenschaft verneinen, heißt also eigentlich, von ihrem Wesen gar nichts sagen. Alle Realitäten müssen daher positive Eigenschaften seyn; ein Satz, der etwas ganz anderes sagt, als alle positiven Eigenschaften sind Realitäten.

Hieraus ergibt sich, daß Herr Steinbart zwar in der Sache selbst Recht hat, daß es aber nicht philosophisch richtig ausgedrückt ist, wenn er sagt: „Alle wesentlichen Bestimmungen

der endlichen Dinge, auch die Einschränkungen derselben nicht ausgenommen, sind Vollkommenheiten, weil sie zusammenwirken, daß ein positives Etwas dargestellt wird. So z. B. könnten drei Linien keinen Triangel bilden, wenn sie unendlich wären." Vollkommenheiten sind die Einschränkungen nicht, sondern nothwendige Folgen positiver Eigenschaften, die zum Wesen des Dinges gehören. Durch jenen Satz wird daher auch die weitere Folgerung nicht bewiesen, welche gezogen ist: daß alle möglichen und wirklichen Dinge eine wesentliche Güte und Vollkommenheit haben. Denn aus bloßen Negationen wird nichts Wirkliches. Der Satz selbst aber ist wahr, weil jedes von der Vernunft als möglich erkannte oder wirkliche Ding etwas Positives seyn, ein Wesen und einen Zweck haben muß, die Vernunft aber dafür keinen Zweck denken darf, der unvernünftig, mithin absolut schlecht wäre. In dieser Beziehung ist es wahr, daß die Welt die beste Welt sey, denn auch sie muß einen vernünftigen Zweck haben, der aus ihrer Beschaffenheit hervorgeht, und sie wäre nicht diese Welt, wenn sie anders beschaffen wäre. Das heißt aber nicht, es könne nichts Vollkommneres gedacht werden, als diese Welt, und was in ihr ist. Eben so wahr ist es, daß Vieles, was an sich ein unleugbares Uebel ist, im Zusammenhange mit anderen Bestimmungen, einen positiven und guten Zweck befördern kann, und daß alle Uebel und Unvollkommenheiten in der Welt bloß Vorstellungen des menschlichen Unverstandes sind, welche bei größerer Einsicht verschwinden müssen. „Alles Unvollkommne ist nicht ein durchweg Unvollkommnes — wie Rauer sagt — sondern nur eine Selbstbeschränkung des Allvollkommnen, eine Folge einer besondern Thätigkeitsform desselben."

„Die Welt ist vollkommen, weil sie unvollkommen ist; wäre sie vollkommen, würde sie unvollkommen seyn." Ein Wortspiel Stephanis, das seinen richtigen Sinn hat.

Capitel III.

Freier Wille.

Da wir uns jeden Gegenſtand unſers Denkens als Wirkung vorſtellen können, ſo müſſen wir uns denſelben auch als Zweck denken können, welcher ja nichts anderes iſt, als die Vorſtellung der Nothwendigkeit in der Wirkung (Cap. II. S. 74). Es ergibt ſich hieraus, daß jeder Zweck, als ſolcher, ſeiner Natur nach vernunftgemäß ſeyn muß, und daß unvernünftige Zwecke gar keine Zwecke ſind, d. h. daß die Vernunft ſie ſich als Zwecke gar nicht vorſtellen kann, ſie als ſolche verwerfen muß. Denn da die Vernunft die Nothwendigkeit in einer jeden Wirkung anerkennt, ſo muß ſie eben dieſe Nothwendigkeit ſich ſelbſt gemäß halten. Gegenſtände mithin, deren Exiſtenz, oder doch vernunftgemäße Exiſtenz, von der Vernunft geleugnet werden muß, kann dieſe ſich auch unmöglich als Zwecke denken.

Innerhalb der Geſetze der Vernunft vermag dieſe ſich jedweden Gegenſtand als Zweck zu denken, d. h. ſich vorzuſtellen, daß er die nothwendige Wirkung der angewandten Mittel ſey, oder mit anderen Worten, daß es der Vernunft ſelbſt widerſpricht, ſich dieſen Gegenſtand als durchaus nicht exiſtent zu denken, und daß ſie mit ſich ſelbſt nur einig ſeyn kann, wenn ſie die Möglichkeit und Nothwendigkeit von deſſen Exiſtenz ſich vorſtellt. Wenn nun erkannt wird, daß ein gedachter Zweck nicht exiſtirt, ſo muß daraus ein Kampf und eine Unzufriedenheit in der Vernunft entſtehen, welcher nicht anders zu heben und zu beruhigen iſt, als dadurch, daß dasjenige, was als nothwendig gedacht wird, auch exiſtent gemacht wird. Die

Vernunft muß alſo die Verwirklichung des Zweckes, d. h. die Anwendung der Mittel, welche ihn darſtellen, gebieten und verlangen, mithin erheiſchen, daß, inſofern dieſe Mittel in der Gewalt des vernünftigen Ich ſind, daſſelbe ſeine Kraft in Thätigkeit ſetze. Da wir nun das Vermögen zur Thätigkeit haben (Cap. I. S. 42), ſo muß die Vernunft nothwendig gebieten, daß wir unſere Thätigkeit anwenden, um ihre Zwecke zu erreichen. Diejenige Aeußerung der Vernunft, kraft deren ſie es ſich als ihr gemäß vorſtellt, daß wir zur Erreichung ihrer Zwecke thätig ſeyn ſollen, heißt: ſich etwas vorſetzen, oder ein Vorſatz. Erkennt die Vernunft zugleich die Mittel, welche zur Erreichung des Vorſatzes abzwecken, und verlangt ſie alſo deren Anwendung, was ſie nach dem Vorigen durchaus gebieten muß, ſo bald ſie dieſelben erkennt, ſo nennen wir das: etwas wollen, den Willen. Zur Beſtimmung unſers Willens iſt daher keinesweges erforderlich, daß die guten oder böſen Folgen einer Handlung erkannt werden. Dieſe beſtimmen nur an ſich das Begehrungsvermögen und den Willen nur inſofern, als die Vernunft es für angemeſſen erkennt, die guten Folgen zu verwirklichen und die böſen zu verhindern. Zur Beſtimmung des Willens iſt nichts weiter erforderlich, als daß ein vernunftgemäßer Zweck als noch nicht exiſtirend, und die Mittel, welche in meiner Gewalt ſind, erkannt werden. Mithin kann der Wille den Menſchen zu vielen Dingen beſtimmen, deren nachtheilige Folgen, als gewiß bevorſtehend, erkannt werden. Denn dem Willen, als ſolchen, gilt das wollende Subject nur als Vernunftweſen überhaupt; keine andere Vorſtellung wird von ihm gemacht, mithin auch keine Anwendung der Folgen des Gewollten auf ſein werthes Ich. Sobald man aber nur allein die Folgen einer Handlung erkennt, dieſe allein das Vorſtellungsvermögen beſchäftigen und die Erkenntniß der moraliſchen Nothwendigkeit der Handlung darüber bey Seite geſetzt wird, ſo iſt es natürlich, daß unſer Wille auch allein durch die Vorſtellung von den Folgen der Handlung geleitet wird. Gewöhnt ſich daher der Menſch daran, ſeinen eignen Zuſtand immer vor Augen zu haben und vor allem Andern die Einwirkungen auf dieſen zu betrachten; ſo kann es nicht fehlen, daß der Egoismus der vorherrſchende Beſtimmungsgrund ſeiner Entſchließungen werde. Aber in der Natur des menſchlichen Willens an ſich liegt hierzu keine Veranlaſſung. Vielmehr iſt der Wille nichts andres,

als eine bestimmte Modification oder Classe von Vorstellungen der Vernunft, nämlich derjenigen, vermöge deren sie, um einen Widerspruch mit sich selbst zu vermeiden, gebietet, daß ihr Ich durch Thätigkeit und Anwendung der von ihr erkannten Mittel ihre Zwecke verwirkliche, d. h. ihren Zwecken gemäß handle. Denn handeln heißt, das Vermögen der Thätigkeit äußern, im Einzelnen darstellen.

Insofern nun die Vernunft diejenigen Gesetze aufstellt, nach welchen die Vernunftmäßigkeit der Zwecke und der Mittel zu ihrer Erreichung, mithin der Handlungen, erprobt, beurtheilt und entschieden wird, nennen wir sie die practische Vernunft, zum Unterschiede der theoretischen, worunter wir diejenige Anwendung der Vernunft verstehen, kraft deren sie die Gesetze für das Erkennen der Gegenstände aufstellt. Die theoretische und practische Vernunft sind mithin nicht zwei verschiedene Kräfte und Vermögen unserer Seele, sondern eine und dieselbe Vernunft, angewendet auf verschiedene Gegenstände.

Aber wie können wir diesen Willen in uns frei nennen? wie kann er frei seyn, da der Wille selber eine nothwendige Folge der Vorstellung eines zu verwirklichenden Zweckes ist? Es hängt also nicht von uns ab, zu wollen, oder nicht zu wollen, sondern wir müssen wollen, sobald wir uns einen Zweck gedacht haben? Allerdings; und in dieser Beziehung kann es keine Freiheit geben, denn sonst müßte die Vernunft einen Zweck als nothwendig und zugleich als nicht nothwendig erkennen können, welches dem obersten Denkgesetze widerspricht. In Beziehung auf unser Vorstellungsvermögen ist daher unser Wille durchaus nicht frei, sondern als Theil, als Modification unserer Vernunft, mithin des Vorstellungsvermögens überhaupt, von diesem abhängig und durch dieses bestimmt. In diesem Betrachte ist keine Freiheit denkbar, vielmehr muß alles dasjenige, was auf unser Vorstellungsvermögen einwirkt, auch unsern Willen motiviren. Dies ist so wahr und so unleugbar, daß mehrere Philosophen aus diesem Gesichtspuncte unsere ganze Freiheit für ein unsinniges Phantom, für eine Einbildung des menschlichen Stolzes erklärt und uns als Maschinen betrachtet haben, in Bewegung gesetzt, theils nach den Regeln des Organismus unsers Vorstellungsvermögens, theils in Folge aller der Zufälle, welche auf dieses Vermögen einzuwirken vermögen; z. B.

der Erziehung, der Umgebung, der Gewohnheit, der Affecten Selbst dann, sagen sie, wenn uns anscheinend die Wahl zusteht, die eine oder andere Alternative zu wollen, wird doch die Wahl selbst nur durch die Vorstellung des überwiegenden Guten in der einen Alternative bestimmt, mithin durch das Vorstellungsvermögen, folglich durch alle jene äußeren, von uns und unserem Willen unabhängigen Umstände, wodurch unser Vorstellungsvermögen selber motivirt wird. Der Wille hat also eigentlich gar keine Wahl, sondern er folgt überall dem Antriebe der Erkenntniß und unserer Vorstellungen, und ist deren Sklave.

So wenig es zu leugnen ist, daß unsere Vorstellungen nicht nur von dem Organismus unsers Denkvermögens, welches doch kein Product unsers freien Willens ist, sondern auch von den benannten und andern äußeren Einwirkungen abhängig sind, und dadurch mannichfaltig bestimmt werden, so wenig wird dadurch dennoch unsere Freiheit aufgehoben. Ueberhaupt treffen alle jene Einwürfe größtentheils nur das Begehrungsvermögen, nicht den Willen. In dem Unterschiede beider, und in der Möglichkeit ihres Widerstreites, liegt die Begründung der Freiheit des Willens. Vor allen Dingen aber wollen wir uns darüber vereinigen, was wir unter Freiheit verstehen. Freiheit in dem Zwange entgegengesetzt. Zwang ist die einem Ich durch ein Nichtich aufgelegte Nothwendigkeit, die Bestimmung seines Willens durch ein Nichtich, durch einen Bewegungsgrund außer ihm. Freiheit ist die Negation des Zwanges, also der Zustand der Abwesenheit jedes Zwanges, jeder Bestimmung meines Willens durch etwas außer mir. Die Bestimmung meines Willens durch mich selbst ist kein Zustand des Zwanges, sondern der Freiheit. Eine mir selbst aufgelegte Nothwendigkeit thut meiner Freiheit nicht den allermindesten Eintrag. Wenn also meine Vernunft etwas als nothwendig erkennt und durch diese Erkenntniß den Willen bestimmt, dieser Nothwendigkeit zu folgen, so geschieht das mit der vollkommensten Freiheit meiner selbst, welche nur dann aufgehoben seyn würde, wenn nicht Ich selbst, sondern ein Nichtich, ein anderes Wesen, meinen Willen regierte. Daß die Vernunft jene Nothwendigkeit, wodurch sie den Willen bestimmt, nur vermöge ihres Organismus erkennen kann, hebt ihre Freiheit eben so wenig auf. Denn der Organismus jeder Sache ist ja nichts anderes, als ein Merkmal

derſelben, und es iſt aus der Logik bekannt, daß daſſelbe Prädicat, was dem Hauptbegriffe zukommt, auch jedem Merkmale deſſen zugeſchrieben werden muß. Wenn mithin die Freiheit der Vernunft durch eine ſelbſterkannte Nothwendigkeit nicht aufgehoben wird, ſo kann dieſelbe auch nicht durch die Beſchaffenheit ihres Organismus aufgehoben werden. Die Vernunft iſt ja das, was ſie iſt, nur zufolge ihres Organismus. Wenn wir nun jede Vorſchrift zur Beſtimmung der Thätigkeit ein Geſetz nennen, ſo erhellet aus dem Geſagten, daß Geſetz und Freiheit gar nicht einander ausſchließende Begriffe ſind, ſondern daß es vielmehr lediglich darauf ankommt, ob das Geſetz von mir ſelber, oder von einem Weſen außer mir erſchaffen und gebilliget iſt. Im Gegentheil kann es keine Freiheit ohne Geſetz geben. Denn Geſetze ſind allgemeine Regeln der Thätigkeit. Der Wille, der zur Thätigkeit auffordert, muß mithin, da er die Vernunft ſelbſt iſt, dieſes gemäß den Regeln thun, welche die Vernunft für die Thätigkeit des Menſchen als nothwendig erkennet. Jedes Geſetz, welches die Vernunft als ſo nothwendig erkennt, daß ſie deſſen Befolgung will, iſt ſchon in dem Begriffe ihrer Freiheit eingeſchloſſen, ohne daß es darauf ankommen kann, von wem das Geſetz zuerſt ausgeſprochen ſey. Treffend ſagt deshalb Horaz: „Ein Gebot in einen Entſchluß umwandeln, macht den Freien, wie von Genüſſen abſtehen, den Reichen;“ und Cicero: „Je mehr wir frei zu werden trachten, deſto unverbrüchlicher müſſen wir dem Geſetze unterthan ſeyn.“ Der Wille iſt alſo wirklich frei, denn er folgt nur der Nothwendigkeit, wodurch die eigene Vernunft ihn beſtimmt hat.

Es ergibt ſich hieraus, daß die Freiheit, als Negation des Zwangs, ihrer Natur nach ein bloß negativer Begriff iſt, und daß, was wir gewöhnlich mit dieſem Begriffe verbinden, ein Vermögen, unter mehreren Vorſchlägen zu wählen, nicht zum Weſen der Freiheit gehört, ſondern nur ein Ausfluß, eine Folge derſelben iſt. Wenn nämlich mir mehrere Vorſchläge vorgeſtellt werden, und ich bin frei, ſo muß ich darunter wählen können, verſteht ſich, nach den Regeln der Vernunft, ohne welche kein Wille und keine Wahl denkbar iſt. Aber ich bin keineswegs unfrei, wenn meinem Willen auch nur ein einziger Vorſchlag als nothwendig vorgeſtellt wird und mir alſo gar keine Wahl bleibt, ſobald nur alle übrigen Glieder einer möglichen Wahl von meiner eigenen Ver-

nunft verworfen werden. Wir unterſcheiden deshalb auch Freiheit und Willkühr. Die letztere iſt das Vermögen des Willens, unter mehreren Gegenſtänden zu kühren, zu wählen. Beide ſind, nach dem Vorigen, nicht Wechſelbegriffe, und daher nicht nothwendige Geſellſchafter. Im Gegentheil ſchließen ſie einander zuweilen aus. Denken wir uns z. B. Gott als das höchſte Weſen, ſein ganzes Weſen Vernunft; ſo iſt in Gott nicht die allermindeſte Willkühr, dagegen die unendliche, nie gebeugte Freiheit.

Aber wir Menſchen ſind nicht bloß frei, ſondern wir haben wirklich auch Willkühr. Daß wir die letztere haben, iſt gerade eine Schranke unſerer Freiheit. Wäre unſer Erkenntnißvermögen vollkommen, ſo würden wir immer nur eine Nothwendigkeit erkennen, alſo auch nur dieſe wollen. Da unſere Denkkraf aber nur unvollkommen iſt (Cap. I. u. II.), ſo iſt ſie nicht immer vermögend, uns die abſolute Nothwendigkeit vorzuſtellen; darum erſcheinen uns die Dinge oft verſchieden, und darum können wir unter den verſchiedenen Ergebniſſen unſerer Anſichten wählen. Dieſe Unvollkommenheit unſers Denkens hat einen zweifachen Einfluß auf unſere Willkühr, in ſubjectivem und objectivem Betrachte. Zuerſt in dem letzteren!

Wir vermögen die Natur einer unendlichen Menge Dinge nicht durch uns ſelbſt zu erkennen, ſondern können ſie nur durch Erfahrung wahrnehmen; wir vermögen eine andere große Menge von Dingen nur unter willkührlichen Begränzungen von Raum und Zeit uns vorzuſtellen; und endlich vermögen wir nicht, die Urſachen und die Wirkungen der Dinge auf alle andere Dinge abzumeſſen und zu beſtimmen (Cap. I. und II.). In allen dieſen Beziehungen iſt es daher über unſer Vermögen, vollkommen richtige und allgemeine Urtheile, in Betreff eben dieſer Dinge, zu fällen. Die Vernunft vermag alſo die Urtheile über dieſe Dinge auch niemals mit vollkommener Gewißheit anzuwenden und daraus ſichere und unumſtößliche Schlüſſe zu ziehen. Je nachdem die Entfernung, die Umgebung, die Umſtände waren, unter denen jene Gegenſtände ſich dem Geſichtskreiſe unſers Erkenntnißvermögens darſtellten, je nachdem bilden ſich verſchiedene Begriffe und Urtheile davon, aus denen natürlich auch verſchiedene Folgerungen gezogen werden; und dies geht ſo weit, daß aus denſelben Urſachen dieſelben Gegenſtände ſich uns verſchieden darſtellen, nicht nur zu unterſchiedlichen

Zeiten, ſondern auch unmittelbar auf einander folgend, je nachdem wir den Geſichtspunct der Anſicht verändern. Es kann daher ſehr leicht der Fall ſeyn, daß unſere Vernunft, rückſichtlich deſſelben Gegenſtandes, verſchiedene, mehr oder minder abweichende, ja einander ganz entgegengeſetzte Anſichten faßt und in Betreff ſeiner nicht zu entſcheiden vermag, welche ihrer verſchiedenen Anſichten den Geſetzen ihrer Conſequenz am meiſten entſpreche. Möge dies nun daher kommen, daß die Gründe, welche dafür und dawider ſprechen, von gleicher Stärke erſcheinen, oder daß die Vernunft weder dafür noch dawider erhebliche Gründe abzuſehen vermag; ſo iſt ſie immer in der Lage, ſich durch ſich ſelbſt und nach ihren eigenen Geſetzen für keine Partei beſtimmen zu können, ſondern ſie kann die eine oder die andere nur nach Willkühr ergreifen. Handlungen dieſer Art nennen wir: gleichgültig, Adiaphora. Daß es deren für uns gebe, folgt nothwendig aus der Unvollkommenheit unſers Geiſtes. Nur für ein ganz vollkommenes Erkenntnißvermögen, dem nichts verborgen iſt, noch bleiben kann, und das Alles ſich auf einmal vorzuſtellen vermag, gibt es auch kein Adiaphoron.

Noch ein weit größeres Feld für unſere Willkühr eröffnet ſich uns aus der Betrachtung der Unvollkommenheit unſerer Denkkraft, in ſubjectivem Betrachte. Wir haben nämlich ſchon oben die conſequente und die vage Vernunft unterſchieden (Cap. II. S. 65). Nur jene kann freilich ſich ſelbſt genügen, und um mit ſich ſelbſt einig zu ſeyn, muß die Vernunft ihre Schlüſſe auf Wahrheiten gründen. Wenn gleich dieß aber eine Beſchäftigung der Vernunft iſt, und wenn gleich dieſe Beſchäftigung von ihr ſelbſt als nothwendig erkannt wird, um die ihr empfindliche Wahrnehmung eines Widerſpruches ihrer Schlüſſe zu vermeiden; ſo iſt es doch kein weſentliches Merkmal des Begriffes der Vernunft. Auch die vage Vernunft iſt Vernunft; denn das Geſchäft der Vernunft beſteht bloß im Schließen. Wo alſo ein Schluß, ein einziger, gemacht wird, da iſt auch Vernunft. Nun wiſſen wir bereits, daß es unſerer Vernunft eigenthümlich iſt, nur einen Schluß auf einmal zu machen, und die conſequente Vernunft, ſobald von Schlüſſen die Rede iſt, welche nicht aus anerkannten Vorderſätzen fließen, kann daher ihr Werk nur ſucceſſiv vollenden, nur ſucceſſiv ihre Kraft äußern. Sie wird dieß thun, wenn ſie ſich ſelber überlaſſen iſt, weil ſie ſich ſelber nur dadurch ins Gleichgewicht

ſetzen kann. Wenn ſie aber durch irgend eine Veranlaſſung in ihrer ſucceſſiven Operation unterbrochen wird, wenn irgend etwas ſie hindert, dieſelbe zu vollenden oder vorzunehmen, ſo hört ſie darum nicht auf, Vernunft zu ſeyn, noch werden diejenigen Schlüſſe, welche ſie bis zur Unterbrechung gemacht hat, vernunftlos, obgleich ſie nicht den weiteren Anforderungen der Vernunft gemäß ſeyn können, weil ſie auf falſchen Urtheilen beruhen. Denn eben daß dieſe Urtheile falſch ſind, würde ſie nur erſt bei ihren weiteren Operationen entdeckt haben; da aber ſie dieſe Operationen nicht anſtellt, ſo werden dieſe Urtheile als wahr angenommen, und die Vernunft zieht daraus den Schluß, der daraus folgt. Daß die Vernunft ſich bei falſchen Urtheilen beruhigt, kann ſowohl in Gemäßheit ihrer eigenen Natur, als durch äußere Hinderniſſe geſchehen. Vermöge ihrer eigenen Natur, weil der Vernunft nicht ſogleich ein anderer ſchon erkannter Satz aufſtößt, welcher mit einem der in Rede ſtehenden Vorderſätze im Widerſpruch ſteht, ſie alſo beunruhigt und zu weiteren Vergleichungen und Schlüſſen veranlaßt. Daß dem ſo ſeyn könne, iſt eben Folge ihrer Unvollkommenheit, kraft deren ſie nicht im Stande iſt, jeden Gegenſtand und jeden Satz mit allen anderen zu vergleichen. Es gibt keine Nothwendigkeit, daß der Vernunft alle erkannte Wahrheiten vorſchweben, um jeden neuen Satz damit zu vergleichen. So lange ſie aber zwiſchen dieſem und einem andern keinen Widerſpruch entdeckt, iſt in ihren Vorſtellungen auch kein Widerſpruch, mithin keine Veranlaſſung, einen ſolchen Satz für unwahr zu halten. Denn etwas nicht für unwahr halten, und von der Wahrheit einer Sache überzeugt ſeyn, iſt nicht einerlei. Dieſes iſt die Beſchäftigung der conſequenten Vernunft, jenes thut die vage Vernunft, ſobald ſie keinen Widerſpruch entdeckt. Es kann alſo dieſe letztere, nach ihrer Natur, einen Schluß für wahr halten, den die conſequente Vernunft verwerfen würde. Hieraus entſteht der Unterſchied zwiſchen vernünftig und vernunftgemäß, unvernünftig und vernunftlos. Vernunftlos iſt das, wo gar keine Vernunft zur Anwendung gekommen, wo auch die vage Vernunft gemangelt hat; unvernünftig dagegen, was der conſequenten Vernunft, als der Vernunft in ihrem ganzen Umfange, nicht entſpricht. Mithin kann etwas unvernünftig ſeyn, was noch nicht vernunftlos iſt. Iſt nun die vage Vernunft ſchon durch eine Reihe von Schlüſſen gegangen, ſo daß ſie nicht

mehr im Stande iſt, ſich die ganze Kette aller überdachten Vorderſätze vorzuſtellen und ſie nochmals zu prüfen, hat ſie alſo keine Veranlaſſung, anzunehmen, daß einer derſelben falſch ſey, ſo beruhiget ſie ſich auch bei der aus allen dieſen Sätzen gezogenen Folgerung, und erkennt dieſe als wahr und richtig an. Auf dieſe Weiſe kann die Vernunft nicht nur auf zwei Sätze kommen, welche ſie beide für wahr hält, welche aber dennoch einander widerſprechen, und von denen alſo einer nothwendig nicht der conſequenten Vernunft entſprechen kann, ſondern vielleicht auch auf Sätze, welche alle beide unrichtig ſind. Dieß iſt eine der größten Quellen der menſchlichen Irrthümer, der Urſprung aller Streitigkeiten der Philoſophen und der Antinomien, welche man in der Vernunft ſelber zu finden gewöhnt und deren ſelbſt der große Kant noch drei zugeſtanden hat, die von Maaß mit eben ſo viel Scharfſinn als Gründlichkeit gehoben ſind, und welche, wie leicht zu begreifen iſt, ohne die Conſequenz der Vernunft zu zerſtören, nicht exiſtiren können.

Auch von außen kann die Veranlaſſung kommen, daß die Vernunft aus Urtheilen weiter ſchließt, deren Wahrheit von der Conſequenz derſelben noch nicht erörtert und anerkannt iſt, und wir werden weiter unten ſogar die Nothwendigkeit ſolcher äußeren Einwirkungen einſehen. Sey es nun, daß dadurch eine andere Vorſtellung erzeugt wird, welche uns beſtimmt, rückſichtlich eines Gegenſtandes, einen Entſchluß zu faſſen, d. h. unſern Willen zu beſtimmen, nach Maaßgabe des Schluſſes, welchen die Vernunft aus den ihr vorgelegten Sätzen zieht, ohne derſelben die Zeit zu geſtatten, durch ſucceſſive Vergleichungen die Vernünftigkeit eben dieſer Vorderſätze zu prüfen; oder ſey es, daß, vermöge der äußeren Einwirkungen, gewiſſe Urtheile der Seele mit der Lebhaftigkeit und mit der Gewalt aufgedrungen werden, daß ſie eben dadurch verhindert wird, dieſelben mit anderen noch zu vergleichen und dadurch ihre Unrichtigkeit zu entdecken, daß ſie folglich dieſelben für wahr hält und daraus Schlüſſe zieht, durch welche ſie den Willen beſtimmt: in beiden Fällen ſehen wir, daß äußere Umſtände die Vernunft verhindern können, ihr Vermögen der Conſequenz anzuwenden, und daß der Wille bloß der vagen Vernunft folgen kann. Da nun verſchiedene äußere Einwirkungen ganz verſchiedene Urtheile hervorbringen, und daraus ganz entgegengeſetzte Schlüſſe

gezogen werden können, deren jeder, eben weil die Vernunft die Falschheit eines Vordersatzes nicht sich aufzudecken vermag, für wahr gehalten wird, mithin den Willen bestimmend ist; so gibt die subjective Unvollkommenheit unsers Erkenntnißvermögens unserer Willkühr denselben, und in der Wirklichkeit noch mehreren Spielraum, als es bei der objectiven Mangelhaftigkeit der Fall war.

So wenig aber hierdurch unsere Freiheit in denjenigen Fällen ausgeschlossen wird, wo die Vernunft nur eine Schlußfolge macht, deren Richtigkeit durch keinen Widerspruch in Zweifel gesetzt wird; eben so wenig wird unsere Freiheit bei widersprechenden Ansichten und Aufforderungen des Willens ausgeschlossen. Nur wenn die Vernunft in keiner dieser widerstreitenden Aufforderungen eine Unrichtigkeit, einen Widerstreit mit ihren Gesetzen entdeckt, nur wenn sie sogar eine gleiche Uebereinstimmung der Vordersätze, woraus die Schlüsse gezogen sind, in so weit sie solche in der Erinnerung sich wieder vorstellt, mit den Gesetzen der practischen Vernunft wahrnimmt, und also keine Gründe hat, der einen Aufforderung mehr Beifall zu geben, als der anderen, tritt Willkühr ein. Sobald dieses Gleichgewicht aufgehoben wird, sobald bei der wieder vorgenommenen Prüfung der gemachten Schlüsse, auf der einen Seite ein Widerspruch mit einem Gesetze der practischen Vernunft, oder auch nur eine größere Annäherung und Aehnlichkeit mit derselben angetroffen wird; so muß die Vernunft unwillkührlich, kraft ihrer Natur, die eine Wagschale steigen lassen und den Willen nach der Ansicht bestimmen, die ihren Beifall hat. In diesem Falle hört also die Willkühr augenblicklich auf, und die Freiheit, welche den Gesetzen der practischen Vernunft unzertrennlich anklebt, tritt an ihre Stelle.

Der Mensch kann aber, und er soll auch, wie wir weiter finden werden, seine practische Vernunft, diesen anwendenden Theil der consequenten, ausbilden, d. h. er kann und soll durch consequente Folgerungen aus den Urgesetzen des Denkens sich die Gesetze für seinen Willen abstrahiren, sich diejenigen Sätze vorstellen, welche befolgt werden müssen, um immer vernunftgemäß zu handeln. Ja der Mensch kann die Gesetze, vermöge der Fähigkeit zu hypothetischen Schlüssen, sogar auf sich selbst anwenden; er kann sich die Frage beantworten: wenn du in die oder die

Lage kommſt, wie mußt du handeln? Was der Menſch aber vermöge der conſequenten practiſchen Vernunft erkannt hat, das wird eine allgemeine, unabänderliche Vorſchrift ſeines Willens. Denn da die conſequente Vernunft ihre Schlüſſe aus Vorderſätzen zieht, welche auf den Denkgeſetzen ſelber beruhen, die Denkgeſetze aber ſo allgemein und ſo unveränderlich ſeyn müſſen, als das Bewußtſeyn und die Vernunft, welche ſie in demſelben auffindet; ſo müſſen die Gebote der practiſchen Vernunft allgemein und unbedingt wahr ſeyn, und alles was ihnen widerſpricht, muß nothwendig falſch ſeyn und kann ſo wenig neben ihnen beſtehen, als irgend ein Ding zugleich A und NonA ſeyn kann. Eine ſolche Regel, welche die Vernunft als ihr entſprechend und deshalb als allgemein gültig erkannt, mithin auch als Wille ſich zu deren unverbrüchlicher Beobachtung entſchieden und beſtimmt hat, nennen wir eine Maxime unſers Handelns. Ein vernünftiger, freier Menſch handelt nach Maximen, nicht nach Einfällen.

Das Gedächtniß, inſofern es die Geſetze der practiſchen Vernunft und die Regeln des Handelns reproducirt, wird das Gewiſſen genannt. Ohne jene Geſetze erkannt zu haben, ohne eingeſehen zu haben, was gut oder böſe iſt, exiſtirt alſo kein Gewiſſen. Das Kind hat kein Gewiſſen, bis es durch ſeine Erzieher auf das Unrecht gewiſſer Handlungen aufmerkſam gemacht worden iſt, oder ſolches ſelbſt entdeckt hat. Es iſt kein Inſtinct, kein ſinnliches Gefühl, ſondern ein Bewußtſeyn, den moraliſchen Werth einer Handlung bereits entſchieden zu haben. Möge dieſe Entſcheidung nun darauf beruhen, daß der Menſch ſelber den Werth derjenigen Handlungen, wovon die Rede iſt, unterſucht hat, oder daß er das Urtheil Anderer auf Auctorität angenommen hat; immer hat er, aus Ueberzeugung oder auf Auctorität, bei ſich ſelbſt ein Urtheil über den moraliſchen Werth dieſer Handlungen feſtgeſtellt. Iſt dieß noch nicht geſchehen, iſt ſeine Entſcheidung noch nicht erfolgt, ſo kann das Gedächtniß auch ſeinem Bewußtſeyn dieſes Urtheil nicht reproduciren, und in Anſehung dieſer Handlungen gibt es daher auch kein Gewiſſen. Dieß bezeichnet auch das Wort, Gewiſſen, ſehr deutlich: es iſt ein Wiſſen, welches einem gefaßten Entſchluſſe gegenübergeſteht, mit ihm verglichen wird. Vermöge des Geſetzes der Aſſociation aber, wonach die Einbildungskraft, und mithin auch

das Gedächtniß, verfährt, wie uns die empiriſche Pſychologie kennen lehrt, muß die Erinnerung eines ſchon gefällten Urtheils über eine Handlung für gewöhnlich reproducirt werden, ſobald die Seele ein neues Urtheil über eben dieſe Handlung, oder eine ähnliche, fällt. Denn die Vorſtellung dieſes neuen Urtheils erweckt die Vorſtellung des alten, es ſey denn, daß die Einbildungskraft ſelber verhindert wird, ihre Thätigkeit zu äußern. Dieß kann durch alle diejenigen Mittel geſchehen, welche die Aufmerkſamkeit der Seele mit ſolcher Gewalt auf andere Gegenſtände ziehen, daß für die Thätigkeit des Gedächtniſſes davon nichts übrig bleibt. Allein,

1) iſt die Stärke der Einbildungskraft nicht gering, und ihre Vorſtellungen ſind an ſich ſtärker, als die Vorſtellungen der Denkkraft. Im Zuſtande der ruhigen Ueberlegung iſt es alſo ganz unmöglich, daß das Gewiſſen nicht wirken ſollte, und es gehört eine große Gewalt dazu, die Aufmerkſamkeit davon abzuziehen. Es bedarf mithin nur des feſten Vorſatzes, keinen Entſchluß zu faſſen, außer im Zuſtande der ruhigen Ueberlegung, um immer die Stimme des Gewiſſens zu hören.

2) Wenn aber auch im Tumulte der Leidenſchaften, der gewaltſamen Bewegung der Seelenkräfte und der Feſſelung der Aufmerkſamkeit ein Entſchluß gefaßt und darnach gehandelt worden iſt; ſo kann es doch nicht fehlen, daß, ſobald man ſich, nachdem jener Zuſtand der Erregung vorübergegangen iſt, der geſchehenen That erinnert, dann auch das Gewiſſen derſelben den Spiegel vorhält. Dieß geſchieht um ſo gewiſſer, als mit der Erinnerung der That auch das Bewußtſeyn der Entſchließung im Zuſtande der Unruhe erwacht und dadurch das Verlangen erweckt wird, die Moralität der Handlung noch nachträglich zu beurtheilen. Findet ſich nun, daß dieſelbe der Vorſtellung des Gewiſſens nicht entſpricht, daß alſo die Vernunft zu verſchiedenen Zeiten entgegengeſetzte Urtheile gefällt habe; ſo muß die lebhafteſte Unzufriedenheit der Vernunft über dieſen Widerſpruch und die mit demſelben geſchehene Verleugnung ihrer ſelbſt, entſtehen, welche, da ſie auf keine Weiſe mehr aufzuheben und ungeſchehen zu machen iſt, auch nicht vertilgt, ſondern nur durch neue Eindrücke und Abſtractionen der Aufmerkſamkeit verdunkelt werden kann, aber wieder

auflebt, ſobald durch eine ähnliche Veranlaſſung das Gedächtniß daran erinnert wird. Die durch die Gewiſſensbiſſe vermehrte Lebhaftigkeit der Vorſtellung des Gewiſſens iſt alſo eine neue Quelle der Sicherheit für den Menſchen, ſeiner Vernunft gemäß zu handeln.

Das Gewiſſen iſt ein Schild und Schirm unſerer Freiheit, und ohne ſeine Stimme zu betäuben, können wir niemals unvernünftig handeln, wenn anders der moraliſche Werth der Handlung ſchon erkannt iſt.

Der Menſch beſitzt überdem die Anlage zur Aufmerkſamkeit und zur Abſtraction (Cap. II. S. 64). Auch dieſe Thätigkeit des Geiſtes richtet ſich natürlich von Hauſe aus nach den Geſetzen der Kräfte, durch welche ſie hervorgebracht wird, ſo daß die Aufmerkſamkeit auf dasjenige gerichtet wird, was ſie auf ſich zieht. Da indeſſen jede Kraft durch Uebung vermehrt werden kann, ſo wird der vernünftige Menſch einen Beruf darin finden, dieſe Uebung vorzunehmen und ſich durch dieſelbe eine Fertigkeit zu erwerben, nach ſeinem Gefallen zu abſtrahiren und aufzumerken. Denn indem er durch dieſe Fertigkeit ſich die Unabhängigkeit von allem demjenigen verſchafft, was ohne dieſelbe, wider ſeinen Willen, ſeine Vorſtellungen beſtimmen und erzeugen würde, und indem er auf der andern Seite die Geſchicklichkeit erlangt, ſeine Aufmerkſamkeit auf diejenigen Gegenſtände zu heften, welche er deſſen werth erachtet; ſo vermehrt er durch dieſe Uebung die Unabhängigkeit ſeiner Denkkraft von den natürlichen Einwirkungen, und erhöht dadurch mithin ſeine äußere Freiheit. Wenn auch der Menſch dieſe in ſeinem jetzigen Zuſtande niemals ganz erwerben wird, weil er nicht die Naturgeſetze zerſtören und ihre Wirkungen nicht ganz aufheben kann, ſo muß doch dieſelbe durch Uebung in ſo weit erworben werden können, als Modificationen der natürlichen Wirkungen ohne Vernichtung der Naturgeſetze ſtatt finden. Dieß beſtätiget die Erfahrung. Sie lehrt, daß der Menſch durch Uebung ſich eine ziemlich freie Richtung und Anwendung des Abſtractionsvermögens und der Aufmerkſamkeit erwerben könne. Da nach dem Geſetze der Stetigkeit in der Natur alle Veränderungen nur allmählig erfolgen, mithin bei der Erhöhung der Vollkommenheit einer Kraft der niedrigere Grad immer eine Bedingung des nächſtfolgenden höheren iſt, ſo muß man auch bei der Vermehrung der

Aufm ſamkeit und des Abſtractionsvermögens ſtufenweis fortſchreiten. Man muß daher damit anfangen, die Aufmerkſamkeit anfänglich bei ſolchen Vorſtellungen feſtzuhalten, worauf ſie unwillkührlich gezogen worden iſt, und gehet ſodann zu willkührlichen Vorſtellungen über, indem man ſinnliche Gegenſtände den abſtracten vorausſchickt. Man muß ferner dieſe Uebungen unter Umſtänden fortſetzen, welche die Aufmerkſamkeit leicht ſtören können, und endlich ſie daran gewöhnen, mit möglichſter Schnelligkeit von einem Gegenſtande zum andern überzugehen. Je anhaltender dieſe Uebungen vorgenommen werden, deſto ſchnellere Fortſchritte wird der Menſch darin machen, ſich die Kraft zu erwerben, ſeine Aufmerkſamkeit bei demjenigen feſtzuhalten, was die Vernunft denkt, und von demjenigen zu abſtrahiren, was auf einem andern Wege die Aufmerkſamkeit der Seele auf ſich ziehen will. Das Abſtractionsvermögen iſt ſonach das zweite Hülfsmittel zur menſchlichen Freiheit, wenn gleich nicht das Weſen derſelben darin beſteht. Denn wenn nichts anderes, als die Vernunft, eine Vorſtellung erzeugt, welche den Willen beſtimmt, ſo bedarf es der Anwendung des Abſtractionsvermögens gar nicht. Die Erkenntniß der Vernunftmäßigkeit des vorgeſtellten Zweckes beſtimmt durch ſich ſelbſt den Vorſatz.

Wer ein Geſetz der practiſchen Vernunft einmal erkannt hat, dem kann die vage Vernunft keinen Satz mehr aufſtellen, welcher, neben jenem geſtellt, einen Zweifel erregen könnte. Nur entweder, wenn jenes Geſetz noch gar nicht erkannt, oder aber, wenn es der Vernunft nicht gegenwärtig iſt, indem ſie den Willen zu beſtimmen hat, kann es möglich ſeyn, daß der Menſch einem anderen Antriebe, als den Geſetzen ſeiner eigenen Vernunft, gemäß handle, d. h. nicht frei ſey. Der Wille richtet ſich mithin nach der jedesmaligen Einſicht des Menſchen und iſt nichts anderes, als der Entſchluß der Vernunft, nach Maaßgabe ihrer Erkenntniß von dem, was ihr zuträglich ſey. Aus dieſem Grunde belehrt man die Menſchen, welche man beſſern will, und es gibt keine andere Sinnesänderung zu bewerkſtelligen, als dadurch, daß man die Erkenntniß des zu Beſſernden oder zu Verführenden umzuwandeln bemühet iſt. Der Wille iſt die Anwendung der Vernunft auf die Thätigkeit unſerer Kräfte. Die menſchliche Freiheit beruht mithin auf der Ausbildung der practiſchen Vernunft und auf der Fertigkeit der Vergegenwärtigung ihrer Gebote. Die äußeren Einwir-

kungen, welche es auch seyn mögen, statt unsere Freiheit aufzuheben, sind es hiernach gerade, an denen sich unsere Freiheit bewährt, und je mehr Hindernisse, welche unserer Freiheit in den Weg gelegt werden, wir überwinden, desto freier sind wir. In diesem Betrachte können wir sagen, zwar nicht daß wir freier sind, als Gott, welcher die höchste Freiheit selber ist, wohl aber, daß wir unsere Freiheit bewähren können, in Fällen, die für Gott nicht existiren. Denn auf ein allerhöchstes Wesen sind äußere Einwirkungen nicht zu gedenken.

Selbst wenn, was nicht ohne alle Wahrscheinlichkeit ist, das anatomische Messer noch die Richtigkeit der Gall'schen Theorie von den Organen bestätigen sollte, würde, wie er selber auch schon bemerkt hat, der Materialismus so wenig, als der Fatalismus, dadurch erwiesen werden. Es würde daraus weiter noch nichts folgen, als daß geistige Verrichtungen unsers Ich in der allergenauesten Verbindung mit körperlichen Organen stehen, und die Entwickelung beider in gleichem Verhältnisse fortgeht. Es folgt aber daraus noch nicht:

1) daß nicht der erste Keim, die erste Anlage zu jeder dieser geistigen Verrichtungen auch ohne das entsprechende Organ vorhanden sey. Vielmehr muß dieß sogar, nach der Gall'schen Theorie selbst, angenommen werden, nach welcher die Organe von innen, durch die Kraft der correspondirenden Anlagen, entwickelt oder zusammengeschrumpft werden, so daß in Rücksicht der Entstehung und des Wachsthums, die Organe von den Anlagen, und nicht diese von jenen abhängig sind. Es folgt ferner daraus noch nicht,

2) daß auch für die höheren Seelenkräfte, insbesondere für die Vernunft, Organe vorhanden seyn müssen, mit welchen jene verbunden sind. In der That hat auch Gall dergleichen Organe aufgefunden zu haben nicht behauptet, obgleich er dem höheren Denkvermögen seinen besonderen Sitz im Gehirne angewiesen hat. Alle übrigen Organe betreffen Anlagen zu besonderen Neigungen oder Fertigkeiten. Wenn aber auch die Denkkraft, insoweit sie sich durch den Verstand und die Urtheilskraft ausspricht, mit körperlichen Organen in Verbindung steht, so hat das auf die Freiheit der Vernunft keinen Bezug. Denn unser Verstand und unsere Urtheilskraft

sind ja, wie wir gesehen haben, ohnedieß an ihre eigenthümliche Organisation gefesselt, können sich davon nicht losmachen, und können diese, unbeschadet der Universalität und der Freiheit der Vernunft, verändern, wie wir dieß alles vorher übersehen haben (Cap. II. S. 67). Für die Freiheit der Vernunft kann es daher ganz gleichgültig seyn, ob diese Organisation rein geistig ist, oder ob sie abhängig ist von der Beschaffenheit der Organe des Gehirns. Bei einem vernünftigen Wesen mögen die Begriffe und Urtheile nach seinen individuellen Organen gebildet werden, wie sie wollen; immer bleibt es, vermittelst der Vernunft, fähig, seine Begriffe und Urtheile zu prüfen, zu berichtigen und umzuschaffen, und nach den consequenten Urtheilen seiner Vernunft zu handeln. Mithin bleibt das vernünftige Wesen, auch mit Organen im Gehirne, völlig zurechnungsfähig. Nur in dem Falle würde die Imputation nicht statt finden, wenn, zufolge der unverschuldeten Formung eines Organes, die demselben entsprechende Anlage eine solche Stärke gewönne, daß sie die ganze Aufmerksamkeit der Seele auf sich zöge und diese verhinderte, auf die Wirkung ihrer übrigen Vermögen, und insonderheit auf die Stimme der Vernunft, zu hören. Daß es dergleichen abnorme Zustände gebe, lehrt die Erfahrung; dieß ist aber ein Zustand der Verrücktheit (nicht der Vernunftlosigkeit, sondern der Unvernünftigkeit), und es ist noch Niemandem, auch den Widersachern von Gall nicht, eingefallen, denjenigen für zurechnungsfähig halten zu wollen, der des Gebrauches seiner Vernunft nicht mächtig ist, d. h. bei dem derjenige Zustand aufgehoben ist, in welchem die Vernunft auf die körperlichen Organe normal zu wirken und dadurch Handlungen hervorzubringen vermag, welche ihrem Willen entsprechen, oder in welchem sie Vorstellungen hat und Begriffe und Urtheile faßt, wofür wir keine logischen Gesetze auffinden können, weil uns die Vorstellungsart selbst ganz unbekannt ist, nach welcher in einem Zustande der Verrücktheit der Geist thätig ist.

Es ist mithin ausgemacht, daß der Wille frei ist und daß, da jedes vernünftige Wesen einen Willen haben muß, es, rücksichtlich dieses seines freien Willens, ein freies Wesen sey, d. h.

ein ſolches, welches nur denjenigen Geſetzen folgen ſoll, die ſeine Vernunft billiget; keinen anderen, mithin auch keiner Willkühr eines Anderen. Dieſe Freiheit einem Weſen abſprechen, heißt: es für unvernünftig erklären, die Gabe der Vernunft in ihm nicht anerkennen. Daher der Ausdruck: ein Beſeſſener!

Die Freiheit iſt hiernach eine nothwendige Eigenſchaft der Vernunft, und wir müſſen uns darum für frei erklären, weil wir vernünftig ſind. Außerdem werden wir keine andere Anlage zur Freiheit gewahr, und es iſt mithin nicht nur ganz unnöthig, außer der Vernunft, der Seele noch ein beſonderes, für ſich beſtehendes, Vermögen zur Freiheit, wie Herr Ehrhardt thut, zuſchreiben zu wollen, ſondern es iſt dieß auch unrichtig, weil die Vernunft dazu keinen zureichenden Grund aufſtellt.

Capitel IV.

Vernunft.

Wir haben bisher gesehen, daß die Vernunft das Vermögen zu schließen, der Consequenz und Objectivität oder Universalität, der Ideen und der menschlichen Freiheit ist; aber alles dieß sind nur Nominaldefinitionen oder gar nur genetische Beschreibungen, die zwar insgesammt wahr und richtig sind, die uns aber doch alle nicht das Wesen der Vernunft erklären (Cap. I. S. 56.). Wir lernen dadurch wohl, was die Vernunft wirklich schafft; aber was sie, ihrem Wesen nach, sey, und was sie also alles vermag, das haben wir noch nicht begriffen.

Bevor wir jedoch weiter gehen, wird es nothwendig, uns über die Ausdrücke: Kraft, Fähigkeit, Vermögen und Anlage zu verständigen, welche meistentheils synonym genommen werden, deren Unterscheidung jedoch zur deutlicheren Erkenntniß nothwendig ist.

Anlage ist die Beschaffenheit einer Sache, vermöge deren eine gewisse Anwendung derselben möglich ist, die also ihrem Wesen nicht entgegen, sondern demselben angemessen ist.

Thut die natürliche Beschaffenheit der Sache der in Rede stehenden Anwendung sogar Vorschub, wird diese dadurch erleichtert und ist also jene selbst eine Mitursache der Verwirklichung dieser, so ist eine Fähigkeit da. Anlagen und Fähigkeiten sind also nicht active, sondern lediglich passive Eigenschaften und unterscheiden sich dem Grade nach. Derselbe Unterschied findet zwischen Vermögen und Kraft statt, welche die active Eigenschaft einer Sache bezeichnen, wodurch dieselbe in den Stand gesetzt wird,

etwas zu verwirklichen, derentwegen ſie als der zureichende Grund gewiſſer Wirkungen angeſehen werden muß.

Vermögen iſt daher die Beſchaffenheit einer Sache, wodurch ihr eine gewiſſe Thätigkeit möglich wird.

Iſt dieſe Thätigkeit dem Weſen der Sache dergeſtalt angemeſſen, daß ſie beſonders zu der Thätigkeit dieſer Art geeignet iſt, ſo beſitzt die Sache die Kraft dazu.

Mit Recht können wir daher ſagen, der Menſch beſitzt die Anlage, die Fähigkeit, das Vermögen oder die Kraft zu denken, weil jedes Denken ſowohl einen activen als paſſiven Zuſtand der Seele involvirt; und eben dieß muß von allen Eintheilungen und Modificationen des Denkens gelten. Aber es muß zu verſchiedenen Reſultaten führen, je nachdem wir irgend eine Handlung der Seele als Anlage oder Vermögen, als Fähigkeit oder Kraft betrachten.

Nach dieſem Unterſchiede die Verrichtungen der Denkkraft zu unterſuchen, muß die Deutlichkeit der Erkenntniß vermehren; aber ſie trennen, in der Wirklichkeit als für ſich beſtehend betrachten, heißt ihr Weſen zerreißen. Ohne in Einſeitigkeiten und Irrthümer zu verfallen, darf dieſe Bemerkung nie aus den Augen gelaſſen werden.

Da wir erkannt haben (Cap. II.), daß der ſich ſelbſt bewußte Menſch Vernunft habe, ſo werden wir dieſelbe ſowohl als Anlage, denn als Vermögen, beſonders näher zu beſchauen haben, um ſie genauer kennen zu lernen.

Wir haben bereits (Cap. II. S. 52) eingeſehen, warum dem Menſchen der Beſitz der Vernunft nicht abgeſprochen werden kann; weil nämlich jedes ſich ſelbſt bewußte Weſen im Stande ſeyn muß, Schlüſſe zu machen und durch fortgeſetzte Schlüſſe ſeine Erkenntniß zu berichtigen und zu bereichern. Da die Operation des Schließens ein rein formelles Geſchäft iſt, ſo wird dieſelbe durch die Schranken nicht eingeſchloſſen, welche durch die Materie des Erkannten geſetzt werden. Die Vernunft iſt daher in ihren Schlüſſen nicht nur nicht an Raum und Zeit gebunden, ſondern ſie iſt eine Anlage unſerer Seele, der es möglich iſt, ſich unaufhaltſam fort zu bewegen, bis ſie alle möglichen Gegenſtände, welche mit einander verglichen werden können, wirklich verglichen hat und ſich ihrer Uebereinſtimmung oder ihrer Verſchiedenheit, ihrer Urſa-

chen und ihrer Wirkungen bewußt ist, ihren Zweck und ihren Grund erkannt hat.

Es ist hiermit noch nicht gesagt, daß unsere Vernunft auch das Vermögen besitze, diese universelle Einsicht sich zu verschaffen, sondern nur, daß es der Vernunft, nach ihrer Anlage, möglich ist, sich diesem Ziele immer mehr zu nähern, ja es zu erreichen. Das wirkliche Gelangen zum Ziele hängt von dem Vermögen ab, sich alle Dinge vorzustellen. Nur in sofern wir dieß Vermögen besitzen, können wir mittelst der Vernunft sie vergleichen und ergründen. Durch unsern Verstand und Urtheilskraft lernen wir aber nicht alle Dinge kennen, sondern nur die, welche sich aus dem Selbstbewußtseyn erkennen lassen und welche die Erfahrung darin abspiegelt, und wir wissen bereits, welchen subjectiven Einschränkungen wir bei unserer Erkenntniß unterworfen sind. Die Vernunft, welche als formelles Wesen sich nicht die Materie ihrer Schöpfungen liefert, sondern sie nur verarbeitet, muß eben diese Materie von dem Verstande und der Urtheilskraft entlehnen. Nur diejenigen Objecte, welche diese ihr zu Gebote stellen, kann sie verarbeiten. Sie gleicht einem Maler, dessen Kunst verloren ist, wenn man ihm nicht die Leinwand und die Farben (Begriffe und Urtheile) liefert. Sie sind die Bedingungen seiner Thätigkeit. Aber so wenig das Bild, welches der Maler uns vorstellt, bloß eine Mischung abwechselnder Farben auf einer Tafel ist, so gewiß die Vorstellung, welche durch das Bild erweckt wird, mithin die Art und Weise der Zusammenstellung der Farben, also die Form der Theile, woraus das Bild besteht, das Wesen des Bildes und das Geschöpf des Malers ist; eben so ist in der Vernunft nicht bloß das Vermögen, die Begriffe und Urtheile zusammen zu stellen, sondern durch ihre Zusammenstellung ein neues Gebilde, neue Formen zu erschaffen und diese ins Leben zu rufen. Da die Seele sich ihrer Thätigkeiten bewußt ist, so wird sie sich auch dieser Schöpfungen bewußt. Sind dieselben von der Art, daß der Verstand sie begreifen kann, so werden es neue Begriffe, sonst bleiben es Ideen (Cap. II. S. 69). Die Vernunft mithin hat das Vermögen, nicht bloß den Verstand zu berichtigen, sondern auch mit neuen Begriffen zu bereichern und sein Gebiet zu erweitern (Cap. II. S. 66). Steinbart will dieß aus dem Grunde in Abrede stellen, weil, um einen Schluß machen zu kön-

nen, nicht nur die zu vergleichenden Begriffe, ſondern auch der Mittelbegriff des Schluſſes in der Seele ſchon vorhanden ſeyn müſſen. Allein die Uebereinſtimmung der zu vergleichenden Begriffe, oder deren Widerſtreit, waren noch nicht bekannt, und das Bewußtſeyn dieſes neuen Merkmales der verglichenen Begriffe iſt eben die Bereicherung der Erkenntniß. Für die Vernunft iſt es indeſſen nicht hinreichend, nach Gelegenheit oder nach Willkühr neue Begriffe oder Ideen zu ſchaffen; vielmehr wird ſie, nach ihrer Natur, da dieſes wieder neue Objecte der Vorſtellung ſind, auch dieſe mit einander vergleichen und erforſchen und ſo immer fortfahren, und ſie kann damit nicht eher aufhören, als bis ſie auf Schlüſſe kommt, welche ſchon da geweſen ſind, und welche ſie alſo ſchon erkannt hat. Indem dieß geſchieht, erkennt ſie die Uebereinſtimmung derjenigen Dinge, welche ſie jetzt verglichen hat, mit denjenigen Dingen, welche bei einer früheren Vergleichung daſſelbe Reſultat gegeben haben. Der Zuſtand der Ruhe, das Ende aller Vergleichungen, welche die Vernunft machen könnte, iſt nur erſt dann vorhanden, wenn ſie die Uebereinſtimmung aller Objecte der Erkenntniß, alſo aller Dinge, feſtgeſtellt und ſich erwieſen hat. In einer Vernunft, welche vollendet hat, gibt es daher gar keinen Widerſtreit der Dinge, gar keine Eigenſchaften derſelben, welche einander entgegen ſeyn könnten, alſo auch keine heterogenen Urſachen dieſer Eigenſchaften, mithin keine Verſchiedenartigkeit des Weſens der Dinge. Es iſt eine allgemeine Uebereinſtimmung unter Allem, was iſt, es iſt in Allem nur ein Weſen, und die lebendige Einheit iſt die Vernunft ſelber. Alle Verſchiedenheiten, welche wir wahrnehmen, exiſtiren für eine vollendete Vernunft nicht, ſondern werden uns nur durch die beſchränkte Natur unſers Verſtandes und unſerer Urtheilskraft vorgeſtellt. Da wir nun aber doch dieſe Verſchiedenheiten, und die vermöge derſelben beſtehenden einzelnen Dinge wahrnehmen, da wir ferner gewiß wiſſen, daß wir ſelbſt exiſtiren, daß wir Verſtand haben und daß dieſer nur die Eindrücke uns vorſtellt, die auf ihn gemacht werden; ſo müſſen dieſe Verſchiedenheiten, welche wir wahrnehmen, doch auch ſeyn, oder wir ſind getäuſcht, d. h. wir bilden uns ein, etwas zu empfinden, was nicht iſt. Denn wenn gleich in unſern Vorſtellungen nicht die Objecte derſelben ſelber empfunden werden, ſo empfinden wir doch ihre Wirkungen auf uns, und

durch deren Verschiedenheit erkennen wir die Verschiedenheit der wirkenden Objecte. Für unsern Verstand ist es mithin unleugbar, daß es mehrere Objecte gebe, welche unter sich verschieden sind; wogegen die Vernunft es für nothwendig erkennt, daß alles, was ist, eins und dasselbe sey. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Gelöset muß er werden, weil sonst die Vernunft einen Widerspruch in sich selber anerkennen würde, welches sie nicht vermag. Denn die Vernunft und der Verstand sind ja nicht wesentlich verschieden, sondern nur verschiedene Aeußerungen derselben Denkkraft, und es kann also die Denkkraft durch den Verstand nicht allgemein bejahen, was sie durch die Vernunft allgemein verneint.

In der That ist diese Antinomie Veranlassung gewesen, daß mehrere Secten die Wirklichkeit der Welt und unserer Umgebungen abgeleugnet, und angenommen haben, alle unsere Erfahrungen wären Schein und Selbsttäuschung. Aber das heißt die Sache schlecht aufklären, indem, statt die aufgefundene Schwierigkeit zu lösen, eine andere noch weit größere erfunden wird. Da nämlich jede Wirkung ihre Ursache haben muß, so müssen auch Ursachen der Verschiedenheit unserer Wahrnehmungen existiren. Wenn es nun außer uns nichts geben soll, was auf uns einwirkt, so müssen diese Ursachen in dem Wesen unsers denkenden Ich selber liegen; das hieße: ein vernünftiges Wesen, dem überhaupt alle Verschiedenheiten entgegen sind, müßte gleichwohl durch sich selber alle wahrgenommenen Verschiedenheiten erzeugen. Denn wenn gleich durch den Sinn nicht das Wesen der wahrgenommenen Dinge erkannt werden kann (Cap. VIII.), sondern nur ihr Eindruck auf uns, und wenn daher gleich von der Verschiedenheit des letzteren noch kein allgemeiner Schluß auf die Verschiedenheit des ersteren gilt; so bleibt doch immer so viel ausgemacht, daß eben diese Mannichfaltigkeit unserer Empfindungen von außen bedingt seyn muß (S. 98.). Es ist dieß ein Beispiel, welche große Vorsicht in dem Gebrauche der Wörter nöthig sey, wenn von Gattungs-Begriffen die Rede ist.

Allerdings ist die Vernunft die lebendige Einheit, allerdings muß sie, um sich selbst zu genügen, und um vollendet zu seyn, Alles, was ist, als ein Ganzes betrachten, als eine Sache von einem Wesen, von einem Zwecke und aus einem Grunde. Aber dieß hindert nicht, daß sie zur Erreichung dieses einen Zweckes sich

verſchiedener Mittel bediene. Die Einheit der Vernunft darf nur in demjenigen exiſtiren, was unmittelbar aus ihr hervorgeht, in dem Zwecke. Aber es iſt gar kein Grund, der die Vernunft hindern könnte, dieſen Zweck in unendlich verſchiedene Theile zu zertheilen und ſich zu denken, daß mit jedem dieſer Theilchen etwas in der Wirklichkeit übereinſtimme. Es iſt eben ſo mit dem Weſen der Dinge. Nach Maaßgabe der verſchiedenen beſonderen Zwecke können die Dinge in verſchiedene Verhältniſſe geſtellt ſeyn, und die Mannichfaltigkeit dieſer Verhältniſſe, wie wir uns hiernächſt wirklich überzeugen werden (Cap. VII.), kann den Grund des Unterſchiedes in unſern Wahrnehmungen abgeben. Alle dieſe Theile und Verhältniſſe müſſen jedoch dem Zwecke des Ganzen entſprechen, das heißt, ihre beſonderen Zwecke müſſen dem allgemeinen Zwecke untergeordnet ſeyn, und hiervon kann nicht der allermindeſte Theil ausgenommen ſeyn. In Bezug auf den gemeinſchaftlichen Zweck kann daher auch kein Widerſtreit ſtatt finden; es kann in dem Ganzen und für das Ganze ein Theil nicht zerſtören, was der andere ſchafft. So iſt es in der Natur wirklich; wir wiſſen, daß jede Zerſtörung nur eine Veränderung der Form iſt, und daß die Materie bleibt. In Bezug auf den Zweck des Ganzen iſt daher jeder Streit des Einzelnen nur ſcheinbar, weil uns der Zuſammenhang mit dem Ganzen unbekannt iſt. Unter ſich brauchen die einzelnen Theile des Ganzen in keiner unmittelbaren Verbindung zu ſtehen, ſie können daher von ganz verſchiedener, ja für einen ſpeciellen Zweck von widerſprechender Beſchaffenheit ſeyn. So kann im Menſchen das Milchadersyſtem das Blut bereiten, was in den Nieren zerſetzt wird; beide Verrichtungen aber ſind nothwendig zum Leben des ganzen Menſchen. So kann in der Welt die Tugend und die Sünde neben einander beſtehen, wenn beide zur Erreichung des Zweckes der Welt erforderlich ſind. Alles was iſt, muß alſo ein Theil eines organiſchen Ganzen ſeyn, eines einzigen Weſens, deſſen Natur in der Zuſammenwirkung aller ſeiner Theile zu dem einigen Zwecke des Ganzen beſteht. Dieſes Ganze, zuſammengeſetzt aus allem dem, was iſt, heißt die Welt, und die Vernunft muß daher alle und jede Dinge, uns ſelbſt mit eingeſchloſſen, aus dem Weltzwecke betrachten. Welt und Natur ſind mithin nicht einerlei Begriffe, obgleich ſie dieſelben Objecte umſchließen. In der Natur werden

die einzelnen Dinge, zwar bestimmt durch die Wechselwirkung mit allen übrigen, aber doch für sich bestehend; in der Welt aber als Theile eines organischen Ganzen betrachtet. Eine vollkommene Vernunft übersieht die Zusammenstimmung aller einzelnen Zwecke zu einem Gesammtzwecke, zum Zwecke der Welt; und eben darum erkennt sie nicht nur den Grund aller einzelnen Dinge, sondern auch die Welt selber. Das Wesen der Vernunft besteht daher in dem Vermögen der Erkenntniß ihrer selber und des Zusammenhanges, des Zweckes und des Grundes aller Dinge, ihrer Gesammtheit und Einheit. Nicht das Vermögen zu schließen macht sonach das Wesen der Vernunft aus; dieß ist nur ein Mittel, dessen sie sich bedienen muß, ihre Thätigkeit auszuüben, so lange sie mit einem Verstande verknüpft ist, welcher ihr die Gegenstände ihrer Erkenntniß einzeln und mangelhaft vorstellt. Je mehr sie den Verstand und die Urtheilskraft durch sich selbst vervollkommnet, berichtiget und erweitert, und je mehr dieser durch seinen Organismus diese Erweiterung und Vermehrung seiner Kraft zu ertragen und zu fassen im Stande ist, desto weniger bedarf die Vernunft, zur Erkenntniß der Dinge, weitläufiger Schlüsse, desto mehr wird diese Erkenntniß durch bloße Urtheile vollendet, bis endlich, wenn ein Wesen sich alle Objecte des Denkens auf einmal in voller Klarheit vorzustellen vermag, Verstand, Urtheilskraft und Vernunft in demselben gar nicht mehr unterschieden werden können, nicht auf verschiedene Weise wirken, sondern nur eine, sich immer gleich bleibende, in ewiger Ruhe sich befindende Denkkraft darstellen. Man kann in diesem Sinne sagen (in subjectiver Beziehung), daß in der vollkommenen Denkkraft es weder Verstand, noch Urtheilskraft, noch Vernunft gibt, weil sie sich weder Vorstellungen zu machen, noch zu vergleichen braucht, indem die Vorstellungen schon in ihr vollendet seyn müssen; daß sie aber (in objectiver Beziehung) lauter Vernunft sey, weil ihre Erkenntniß nichts anderes ist, als die Erkenntniß einer Vernunft, welche alle möglichen Untersuchungen angestellt, und weil sie vollendet hat, sich im Besitze aller Erkenntniß befindet. Dieß ist noch nicht Gott, denn in Gott denken wir uns diese unbegränzte Erkenntniß als ursprünglich, nicht als erworben. Aber ein Wesen, welches mit der Arbeit der Vernunft vollendet hätte, würde Gott gleich werden.

Durch die Vernunft mithin wird unser Erkenntnißvermögen

immer mehr und mehr, ſo weit es deſſen natürliche Beſchaffenheit verſtattet, vervollkommnet, und wir haben geſehen, daß daſſelbe nicht nur dieſer Vervollkommnung fähig iſt, ſondern daß auch die Vernunft dieſe Vervollkommnung verlangt, weil ſie ſich überzeugt, daß ſie durch die Mängel des Erkenntnißvermögens ſehr oft unvernünftig (nicht vernunftlos) bleiben muß, daß ſie nicht urtheilen kann, was ſie ſich zu beurtheilen vorgeſetzt hat, daß alſo ihre Thätigkeit, und mithin ihre Freiheit, dadurch beſchränkt wird. Die Vernunft gebietet ein ewiges Fortſtreben zur Vervollkommnung, bis ſie das Ziel errungen hat, an welchem der Menſch ſich ſelbſt und die Welt und den Grund beider erkannt haben wird, ohne daß eine Dunkelheit übrig bleibt. Die Perfectibilität iſt mithin eine Anlage unſers Erkenntnißvermögens und deren Ausbildung ein Gehat der Vernunft.

Dies drückt das deutſche Wort Vernunft (und eben ſo das griechiſche νοος) ſehr bedeutungsvoll aus. Es kommt her von vernehmen, d. h. nicht bloß hören, ſondern deutlich hören, unterſcheidend und vollſtändig erkennen und zugleich erfahren, was man noch nicht weiß, wie die Redensarten: einen Zeugen vernehmen, ſich ſelbſt vernehmen, ergeben. Die Vernunft iſt alſo das Vermögen, wodurch wir uns ſelbſt vernehmen, uns ſelbſt und den Grund und Zweck der Dinge erkennen lernen. In einer ganz anderen Beziehung characteriſtiſch iſt der römiſche Ausdruck: ratio (und der griechiſche: λογος). Denn allerdings lehrt die Vernunft nicht bloß den Grund aller Dinge kennen, ſondern die höchſte Vernunft, wie wir uns bei der Abhandlung von Gott überzeugen werden, iſt ſelber der Grund von allen Dingen.

So haben wir das Weſen der Vernunft in uns erkannt, welches Herr Weiß unbegreiflich nennt und nur durch Anſchauung, mithin durch Erfahrung, und gar durch Vergleichung des Aehnlichen, mithin nicht einmal nach den Geſetzen der Vernunft, ſondern nur des analogon rationis erkennen und beſchreiben laſſen will. Dieß iſt eine nothwendige Folge der Trennung der Vernunft vom Verſtande, und ihrer Unterſcheidung als beſonderer Vermögen, welches Herr Weiß als ausgemacht vorausſetzt, indem er entſchloſſen erklärt, daß er die Vernunft durchaus nicht zum Verſtande wolle werden laſſen, da doch beide durchaus eine und die nämliche Denkkraft ſind. Eben ſo wenig und aus demſelben

Grunde ist die Beschreibung der Vernunft, welche Herr Weiß aufstellt, eine Definition derselben, daß sie Richtung und Bildung mit Freiheit sey, welches überhaupt allzu mystisch ist, um einen deutlichen Begriff damit zu verbinden. Dagegen ist es im höchsten Grade treffend, wenn derselbe den Character unserer Denkkraft in der Polarität zwischen Individualität und Universalität setzt. Denn all unser Denken beginnt freilich mit individuellen Vorstellungen und geht fort bis zu den universellen Wahrheiten der Vernunft, ja das Ziel unserer Denkkraft ist die allgemeine, uneingeschränkte, göttliche Erkenntniß selbst.

Capitel V.

Seele.

Wir haben uns bisher wiederholentlich des Ausdrucks: Seele, Geist, bedient, als gleichbedeutend mit Mensch oder mit dem Ich, welches das Subject des Bewußtseyns ist, und es ist dahingestellt geblieben, ob in diesem Ich noch etwas anderes, außer der Seele, vorhanden sey, was Körper genannt wird, oder ob die Seele und Körper einerlei Wesen und nur verschiedene Bezeichnungen verschiedener Aeußerungen oder Kräfte des Menschen sind, eben so wie es unentschieden ist, ob die Seele selber Geist oder Körper sey. Um Mißverständnisse in der Folge zu verhüten, wird es nothwendig seyn, vor allen Dingen uns hierüber zu vergewissern.

Wir wissen, daß wir denken, d. h. mit Bewußtseyn Vorstellungen haben und vergleichen. Diese Anlage und dieses Vermögen kann als eine bloße Eigenschaft nicht für sich bestehen. Denn als Anlage und als Vermögen, überhaupt als Eigenschaft, ist es ja nur die Beschaffenheit einer Sache, welche durch das Wesen derselben begründet wird, nicht das Wesen der Sache selbst. Es ist also ein Accidens und keine Substanz. Alles, was ist, muß nothwendig nämlich entweder Substanz oder Accidens seyn. Substanz ist dasjenige, was für sich besteht, was wirklich ist, ohne daß seine Existenz (nicht seine Entstehung) abhängig ist von einem andern Wesen. Accidens aber ist alles das, was nur existirt, insofern es mit seiner Substanz verbunden ist und dessen Wirklichkeit also auf dem Daseyn der Substanz beruht. Da nun das Denken wirklich ist, da wir dessen Daseyn durch das Bewußtseyn erkannt haben, so muß auch eine Substanz existiren, welche die-

ſes Denken hervorbringt und der Grund deſſelben iſt. Dieſe Subſtanz, welche denkt, oder vielmehr durch welche wir denken, nennen wir Seele. Denn wenn auch die denkende Kraft zunächſt nur ein Accidens wäre, ſo müßte dieſes doch eben darum, weil kein Accidens für ſich ſelber beſtehen kann, immer in einer Subſtanz enthalten ſeyn, welche mit dem Namen der Seele belegt wird.

Die Seele kann aber kein Körper ſeyn, ſondern ſie iſt ein Geiſt. Denn ein Körper kann nicht denken, weil er, ſeinem Weſen nach, aus Theilen zuſammengeſetzt iſt (§. 6. S. 17). „Ausdehnung und Bewegung — lehrt Sokrates im Phädon — in dieſe Grundbegriffe läßt ſich alles auflöſen (Cap. I. S. 45), was dem Zuſammengeſetzten zukommen kann; die Ausdehnung iſt der Stoff und die Bewegung die Quelle, aus welchen die Veränderungen entſpringen. Beide zeigen ſich in der Zuſammenſetzung unter tauſend mannichfaltigen Geſtalten, und ſtellen in der Körperwelt die unendliche Reihe wundervoller Bildungen dar, vom kleinſten Sonnenſtäublein bis zu jener Herrlichkeit der himmliſchen Sphären, die von den Dichtern für den Sitz der Götter gehalten worden ſind. Alle kommen darin überein, daß ihr Stoff Ausdehnung, und ihre Wirkſamkeit Bewegung iſt. Aber Wahrnehmen, Vergleichen, Schließen, Begehren, Wollen, Luſt- und Unluſt-Empfinden, erfordern eine von Ausdehnung ganz verſchiedene Beſtandheit, einen andern Grundſtoff, andere Urſachen der Veränderung. In einem einfachen Grundweſen muß hier Vieles vorgeſtellt, das Auseinanderſeyende zuſammen begriffen, das Mannichfaltige gegen einander gehalten, und das Verſchiedene in Vergleichung gebracht werden. Was in dem weiten Raume der Körperwelt zerſtreut iſt, drängt ſich hier, ein Ganzes auszumachen, wie in einen Punct zuſammen, und was nicht mehr iſt, wird in dem gegenwärtigen Augenblicke mit dem, was noch werden ſoll, in Vergleichung gebracht. Da erkenne ich weder Ausdehnung noch Farbe, weder Ruhe noch Bewegung, weder Raum noch Zeit; ſondern ein innerlich wirkſames Weſen, das Ausdehnung und Farbe, Ruhe und Bewegung, Raum und Zeit ſich vorſtellt, verbindet, trennt, vergleicht, wählet und noch anderer Beſchaffenheiten fähig iſt, die mit Ausdehnung und Bewegung nicht die mindeſte Gemeinſchaft haben.“ Zwar verändert das denkende Weſen auch ſeine Vorſtellungen, bewegt ſich alſo und tritt mit ſeiner Thätigkeit in die

Capitel V.

Seele.

Wir haben uns bisher wiederholentlich des Ausdrucks: Seele, Geist, bedient, als gleichbedeutend mit Mensch oder mit dem Ich, welches das Subject des Bewußtseyns ist, und es ist dahingestellt geblieben, ob in diesem Ich noch etwas anderes, außer der Seele, vorhanden sey, was Körper genannt wird, oder ob die Seele und Körper einerlei Wesen und nur verschiedene Bezeichnungen verschiedener Aeußerungen oder Kräfte des Menschen sind, eben so wie es unentschieden ist, ob die Seele selber Geist oder Körper sey. Um Mißverständnisse in der Folge zu verhüten, wird es nothwendig seyn, vor allen Dingen uns hierüber zu vergewissern.

Wir wissen, daß wir denken, d. h. mit Bewußtseyn Vorstellungen haben und vergleichen. Diese Anlage und dieses Vermögen kann als eine bloße Eigenschaft nicht für sich bestehen. Denn als Anlage und als Vermögen, überhaupt als Eigenschaft, ist es ja nur die Beschaffenheit einer Sache, welche durch das Wesen derselben begründet wird, nicht das Wesen der Sache selbst. Es ist also ein Accidens und keine Substanz. Alles, was ist, muß nothwendig nämlich entweder Substanz oder Accidens seyn. Substanz ist dasjenige, was für sich besteht, was wirklich ist, ohne daß seine Existenz (nicht seine Entstehung) abhängig ist von einem andern Wesen. Accidens aber ist alles das, was nur existirt, insofern es mit seiner Substanz verbunden ist und dessen Wirklichkeit also auf dem Daseyn der Substanz beruht. Da nun das Denken wirklich ist, da wir dessen Daseyn durch das Bewußtseyn erkannt haben, so muß auch eine Substanz existiren, welche die-

ſes Denken hervorbringt und der Grund deſſelben iſt. Dieſe Subſtanz, welche denkt, oder vielmehr durch welche wir denken, nennen wir Seele. Denn wenn auch die denkende Kraft zunächſt nur ein Accidens wäre, ſo müßte dieſes doch eben darum, weil kein Accidens für ſich ſelber beſtehen kann, immer in einer Subſtanz enthalten ſeyn, welche mit dem Namen der Seele belegt wird.

Die Seele kann aber kein Körper ſeyn, ſondern ſie iſt ein Geiſt. Denn ein Körper kann nicht denken, weil er, ſeinem Weſen nach, aus Theilen zuſammengeſetzt iſt (§. 6. S. 17). „Ausdehnung und Bewegung — lehrt Sokrates im Phädon — in dieſe Grundbegriffe läßt ſich alles auflöſen (Cap. I. S. 45), was dem Zuſammengeſetzten zukommen kann; die Ausdehnung iſt der Stoff und die Bewegung die Quelle, aus welchen die Veränderungen entſpringen. Beide zeigen ſich in der Zuſammenſetzung unter tauſend mannichfaltigen Geſtalten, und ſtellen in der Körperwelt die unendliche Reihe wundervoller Bildungen dar, vom kleinſten Sonnenſtäublein bis zu jener Herrlichkeit der himmliſchen Sphären, die von den Dichtern für den Sitz der Götter gehalten worden ſind. Alle kommen darin überein, daß ihr Stoff Ausdehnung, und ihre Wirkſamkeit Bewegung iſt. Aber Wahrnehmen, Vergleichen, Schließen, Begehren, Wollen, Luſt- und Unluſt-Empfinden, erfordern eine von Ausdehnung ganz verſchiedene Beſtandheit, einen andern Grundſtoff, andere Urſachen der Veränderung. In einem einfachen Grundweſen muß hier Vieles vorgeſtellt, das Auseinanderſeyende zuſammen begriffen, das Mannichfaltige gegen einander gehalten, und das Verſchiedene in Vergleichung gebracht werden. Was in dem weiten Raume der Körperwelt zerſtreut iſt, drängt ſich hier, ein Ganzes auszumachen, wie in einen Punct zuſammen, und was nicht mehr iſt, wird in dem gegenwärtigen Augenblicke mit dem, was noch werden ſoll, in Vergleichung gebracht. Da erkenne ich weder Ausdehnung noch Farbe, weder Ruhe noch Bewegung, weder Raum noch Zeit; ſondern ein innerlich wirkſames Weſen, das Ausdehnung und Farbe, Ruhe und Bewegung, Raum und Zeit ſich vorſtellt, verbindet, trennt, vergleicht, wählet und noch anderer Beſchaffenheiten fähig iſt, die mit Ausdehnung und Bewegung nicht die mindeſte Gemeinſchaft haben.“ Zwar verändert das denkende Weſen auch ſeine Vorſtellungen, bewegt ſich alſo und tritt mit ſeiner Thätigkeit in die

Zeit ein; aber die Vorſtellungen ſelbſt, die es ſich gemacht hat, ſind unabhängig von den Veränderungen der Zeit, und bleiben immer dieſelben, ſo lange das denkende Weſen ſelbſt ſie nicht abändert und umbildet. Räumliches findet ſich weder an dem Gedachten noch an dem Denkenden; ein Körper kann mithin dieß letztere nicht ſeyn.

Sollte ein aus Theilen zuſammengeſetztes Weſen Vorſtellungen mit Bewußtſeyn haben, ſo müßte entweder ein Theil die Vorſtellungen und der andere das Bewußtſeyn haben, oder beides müßte in allen Theilen ſich befinden. In jenem Falle würde nur derjenige Theil die Seele ſeyn, in welchem das Bewußtſeyn wäre, und der andere würde nur ein Hülfsmittel ſeyn, denn nur durch das Bewußtſeyn der Vorſtellungen wiſſen wir, daß wir darüber denken und daß wir ein denkendes Weſen ſind. Dieſer Fall iſt auch darum nicht möglich, weil ein Bewußtſeyn ohne Vorſtellungen nicht denkbar iſt, denn das Weſen des Bewußtſeyns beſteht ja nur in der Vorſtellung eines Objectes in einem Subjecte. Mithin bleibt nur der andere Fall übrig, daß in allen Theilen Vorſtellungen und Bewußtſeyn vereiniget wären. Wenn dies wäre, ſo wären wieder nur zwei Fälle denkbar, daß entweder zwar alle einzelne Theile beitragen, einen Gedanken zu faſſen, daß aber derſelbe nur von einem als vollendet wahrgenommen wird, oder aber daß alle Theile den wirklichen Gedanken haben. In jenem Falle würde wieder nur jener eine untheilbare Theil die Seele und die übrigen nur Werkzeuge derſelben ſeyn; denn nur der vorhandene Gedanke iſt ein Gedanke; der entſtehende, der vorbereitete iſt noch nicht da, er iſt noch nichts Wirkliches. Zugleich würde hierin ein Widerſpruch mit ſich ſelber enthalten ſeyn, denn es würde behauptet, daß jene Theile, welche nur Werkzeuge der eigentlichen wahren Seele ſind, an dem Bewußtſeyn Theil nähmen, mithin ſich einigermaaßen eines Gedankens bewußt wären, der noch nicht iſt, ſondern erſt zuſammengetragen werden ſoll. Das Bewußtſeyn kann nämlich nicht getheilt werden, wie die Vorſtellung; denn dieſe, das Object, welches in dem Bewußtſeyn durch das Subject ergriffen wird, iſt nicht das Handelnde, ſondern das Leidende, und beſteht mithin, auch ohne von dem Bewußtſeyn ergriffen zu werden; es kann mithin nach und nach zuſammengetragen ſeyn, bis zu dem Moment, wo es von dem Bewußtſeyn ergriffen wird. Aber die Handlung des Bewußtſeyns,

als die Anwendung der Kraft des bewußten Subjectes, ist nicht theilbar, sondern kann nur dem Grade nach unterschieden werden. Das Bewußtseyn kann mehr oder minder stark seyn; aber die Handlung des bewußten Subjectes, indem es eine Vorstellung faßt, ist entweder Bewußtseyn, oder sie ist es nicht. Alle die einzelnen Theile der theilbaren Seele also müßten, um an dem Bewußtseyn zu participiren, mehr oder minder klar, Bewußtseyn haben. Dieß führt auf den zweiten Fall in dem vorhin aufgestellten Dilemma, daß nämlich alle Theile des denkenden Wesens sich der Vorstellung bewußt sind. Nun würden zwar alle Theile die nämliche Vorstellung haben müssen, weil es ja eine Vorstellung seyn soll, welche die Seele hat. Denn wollte man annehmen, daß die einzelnen Theile sich verschiedener Vorstellungen bewußt wären, aus deren Vereinigung die Seele eine Vorstellung bilde; so würde das nichts anderes heißen, als die Seele würde sich in ihren Theilen gewisser Merkmale der Gesammtvorstellung bewußt seyn, welcher sie sich als ein Ganzes nicht bewußt wäre, oder mit anderen Worten, einem Theile kommen Prädicate zu, welche dem Ganzen nicht zukommen. Logischer Unsinn! Mithin bleibt nur übrig, daß alle Theile sich derselben Vorstellung bewußt sind, welche die Seele, als Ganzes, hat. Behaupten, daß alle Theile des denkenden Wesens an dem Bewußtseyn Antheil haben, hieße behaupten, eine Seele bestehe aus mehreren Seelen; denn jedes Wesen, das mit Bewußtseyn Vorstellungen hat, ist eine Seele. Es würde sonach immer so viel gewiß seyn, daß jede Seele ein untheilbares Wesen sey. Es ist aber auch ein unsinniger Gedanke, daß eine Seele zusammengesetzt seyn kann aus mehreren Seelen. Denn jede dieser Theilseelen müßte sich in dem Bewußtseyn ihres Ich gewiß werden. Da nun alles Andere, was existirt und nicht zu ihrem Ich gehört, von ihr ein Du ist, mithin auch die anderen Theile der Hauptseele, so würde ein Theil der letzteren sich mehrere Du vorstellen, welche das Ganze sich nicht vorstellen könnte. Derselbe logische Unsinn, der kurz vorher entstand.

Die Seele ist mithin nothwendig ein untheilbares Wesen, also ein Geist, ein für sich bestehendes Wesen, eine Substanz. Sie lebt, denn sie denkt. Da sie aber mehrere Gedanken auf einmal nicht zu fassen vermag, sondern sie nach einander denken muß (Cap. II. S. 56.), mithin ihre Lebensäußerungen auf einander

folgen, und ſich darnach das Leben eintheilen läßt; ſo iſt das Leben der Seele in der Zeit. Denn Zeit iſt ja das Aufeinanderfolgen der Dinge (Cap. I. S. 43). Was vorangegangen iſt, kann nicht folgen, und die verlorne Zeit, das verfloſſene Leben, iſt unwiederbringlich dahin. Kein Gott kann die Zeit ſtill ſtehen laſſen oder zurückbringen! Denn Gott kann das Unvernünftige nie wollen. Unvernünftig würde es aber ſeyn, unſere Denkkraft, und mit ihr unſere Vernunft, unthätig zu machen oder gar zu zerſtören; denn ſo viel würde es heißen, zu verlangen, daß die Zeit ſtille ſtehe oder wiederkehre.

Wenn aber auch die Seele in der Zeit lebt, ſo lebt ſie doch nicht auch im Raume. Denn da ſie ein Geiſt, eine untheilbare Subſtanz iſt, ſo erfüllt und umfaßt ſie ſelbſt keinen Raum, und alle Geiſter, da ihr Weſen in ihren Kräften beſteht, können mithin durch einander, mit einander, oder wie man es beſchreiben will, leben, ohne neben einander zu ſeyn und ſich räumlich zu unterſcheiden. Wie dieß eigentlich zugeht, davon können wir keine deutliche Vorſtellung, ſondern nur eine Idee haben, weil wir alle Dinge außer uns, uns nur unter der Beſchränkung des Raumes vorſtellen können. Wir vermögen bloß einzuſehen, daß es ſo ſeyn müſſe.

Hieraus folgt aber, daß zu unſerer Perſönlichkeit die Exiſtenz eines Körpers, mit welchem die Seele zu einem gemeinſamen Leben verbunden iſt, unumgänglich nothwendig ſey. Ohnedieß würde die Perſönlichkeit entweder gar niemals beſtehen, oder doch ſehr bald verloren gehen. Denn da das Weſen der Seele in ihrer denkenden Kraft beſteht, und die verſchiedenen Seelen ſich nur durch die Verſchiedenheit ihrer Gedanken unterſcheiden können; ſo würden die Seelen durch die Uebereinſtimmung der Gedanken, auf welche die Vernunft ſelbſt unaufhaltſam hinarbeitet (Cap. IV. S. 98), bald in ein einziges Weſen zuſammenfließen und ſich mit einander vereinigen. Ohne Körper nämlich würde die Seele keine Vorſtellung von den Dingen außer ihr erhalten; dieß wäre ganz unmöglich; weil in der Vorſtellung unſers Ich ſelbſt kein Maaßſtab des Raumes liegt, und die Seele, welche nicht im Raume lebt, auch von ſich keinen Maaßſtab abſtrahiren könnte, mithin nichts hätte, woran ſie das Räumliche der Dinge außer ihr meſſen und ſich eine Vorſtellung davon machen könnte. Sie könnte alſo nur diejenigen Vorſtellungen haben, welche aus dem Selbſtbewußtſeyn fließen, und dieſe müſſen früher oder ſpäter von allen vernünf-

tigen Wesen gleich gedacht werden (§. 5. S. 16). Mit dem Momente des gleichen Denkens aber hörte alle Verschiedenheit der denkenden Seelen auf und sie würden ein einziges Wesen.

Man kann nicht einwenden, daß durch die Vorstellung des individuellen Ich im Bewußtseyn schon die Persönlichkeit einer jeden Seele gesichert sey, weil sie alle bei jedem Gedanken doch ihr individuelles Ich zum Grunde legten. Denn sobald sie ganz auf gleiche Weise dächten, müßten sie auch erkennen, daß in ihnen kein individuelles Ich mehr existire, sondern daß sie nur ein Wesen ausmachten. Außerdem würde man wieder auf eine Seele gerathen, welche aus mehreren Theilseelen bestände. Noch eine andere Nothwendigkeit der Vereinigung unserer Seele mit einem Körper wird weiter unten aus unserer Bestimmung, aus unserm Lebenszwecke hervorleuchten, indem nur durch die Wahrnehmungen und die Reizungen des Leibes die Seele ihre Erkenntniß auszubreiten und ihre Freiheit zu vervollständigen im Stande ist. Unsere Person besteht daher nothwendigerweise aus Seele und Leib, welche nicht bloß zusammengesetzte, in Verbindung gestellte Wesen sind, sondern beide zusammen und im Wechselverkehre ihres Lebens ein Ganzes ausmachen, so jedoch, daß auch in diesem daraus entstandenen Wesen das Wesentliche von dem Natürlichen und Zufälligen (Cap. II. S. 72), das innere Wesen von der äußeren Form (§. 6. S. 18) zu unterscheiden bleibt. In ihrer Vereinigung zu einem Ganzen sind aber beide Theile desselben, dergestalt, daß die Seele, ohne ihre Persönlichkeit aufzugeben, nicht ohne Leib seyn kann, der letztere aber, da er nicht selbst denkt, sondern nur ein Werkzeug und Fußgestell der denkenden Seele ist, verändert werden kann, ohne daß darum gerade alle und jede Einsichten und Erkenntnisse der Seele mit ihm verschwinden dürfen. Denn wenn es möglich ist, wie späterhin noch zur Sprache kommen wird (Cap. VI.), daß die Seele Vorstellungen bilde und fasse, welche unabhängig sind von der Vorstellung des Ich, der Person des denkenden Wesens, so werden solche Vorstellungen auch ihr Eigenthum bleiben, wenn sie sich, in Verbindung mit einem anderen Leibe, nicht mehr als dieselbe Person, als das nämliche Ich zu erkennen im Stande wäre, als welches sie diese Vorstellungen eingesammelt hatte. Möge dem aber seyn, wie ihm wolle, so bewirkt auf jeden Fall dieser unser Leib, eben durch die indivi-

duelle Anſchauung der Außendinge, mit einem Worte, durch ſeine körperliche Individualität, daß die mit ihm zu einem Weſen vereinigte Seele ſich mit einer anderen nicht identificiren kann, ſondern beide die Perſönlichkeit ihrer Naturen beibehalten müſſen.

So lange daher die Seele ihre Perſönlichkeit bewahrend lebt, bedarf ſie eines Leibes, und wenn wir im Tode dieſen Leib ablegen, ſo wird die fortlebende Seele ſogleich eines anderen Leibes benöthiget ſeyn.

Capitel VI.

Unſterblichkeit.

Die Seele aber wird fortleben, auch wenn dieſes irdiſche Werkzeug zu Grabe getragen wird. Sie muß, ihrer Natur nach, unſterblich ſeyn.

Da die Seele eine Subſtanz iſt, ſo iſt ihre fortdauernde Wirklichkeit nicht bedingt durch ein anderes Weſen. Wenn ſie daher zerſtört werden ſoll, ſo müßte dieß entweder durch ſich ſelbſt, durch ihren eigenen Entſchluß, geſchehen, oder durch ein Weſen außer ihr, welches die Macht hätte, auch Subſtanzen zu vernichten.

Denn an eine Zerſtörung ihres Weſens durch Umgeſtaltung ihrer Form, iſt nicht zu denken, weil die Seele, als ein Geiſt, gar keine Form hat (Cap. V. S. 107.). Eben darum, weil ſie nicht aus Theilen beſteht, ſondern ein einfaches Weſen iſt, kann auch bei ihr, im eigentlichen Sinne des Worts, von keiner Organiſation die Rede ſeyn, als welche in der Zuſammenſtellung und Wirkung der einzelnen Theile beſteht. Da die Seele ſelber gar keine Organiſation hat, ſo kann auch dieſe keinen Grund ihrer Auflöſung enthalten und mithin kann in der Natur der Seele nicht ſchon der Keim ihrer Zerſtörung liegen, ſondern es bleiben nur die beiden aufgeſtellten Fälle übrig, daß ſie ſich ſelber aus freiem Entſchluſſe vernichte, oder durch äußere Gewalt zerſtört werde.

Aber auch dieſe beiden Fälle können nicht exiſtiren. Denn die vernunftbegabte Seele ſelbſt kann niemals den Entſchluß faſſen, ſich zu zerſtören, zu vernichten, weil ſie dann behaupten müßte, es ſey vernünftig, daß die Vernunft aufhöre zu ſeyn. Es leuchtet ein, daß dieſer Schluß allzu unvernünftig iſt, um von der Vernunft jemals gemacht werden zu können. Man kann ſich dagegen nicht auf das Beiſpiel der Selbſtmörder berufen. Denn dieſe beſchließen

duelle Anſchauung der Außendinge, mit einem Worte, durch ſeine körperliche Individualität, daß die mit ihm zu einem Weſen vereinigte Seele ſich mit einer anderen nicht identificiren kann, ſondern beide die Perſönlichkeit ihrer Naturen beibehalten müſſen.

So lange daher die Seele ihre Perſönlichkeit bewahrend lebt, bedarf ſie eines Leibes, und wenn wir im Tode dieſen Leib ablegen, ſo wird die fortlebende Seele ſogleich eines anderen Leibes benöthiget ſeyn.

Capitel VI.

Unſterblichkeit.

Die Seele aber wird fortleben, auch wenn dieſes irdiſche Werkzeug zu Grabe getragen wird. Sie muß, ihrer Natur nach, unſterblich ſeyn.

Da die Seele eine Subſtanz iſt, ſo iſt ihre fortdauernde Wirklichkeit nicht bedingt durch ein anderes Weſen. Wenn ſie daher zerſtört werden ſoll, ſo müßte dieß entweder durch ſich ſelbſt, durch ihren eigenen Entſchluß, geſchehen, oder durch ein Weſen außer ihr, welches die Macht hätte, auch Subſtanzen zu vernichten.

Denn an eine Zerſtörung ihres Weſens durch Umgeſtaltung ihrer Form, iſt nicht zu denken, weil die Seele, als ein Geiſt, gar keine Form hat (Cap. V. S. 107.). Eben darum, weil ſie nicht aus Theilen beſteht, ſondern ein einfaches Weſen iſt, kann auch bei ihr, im eigentlichen Sinne des Worts, von keiner Organiſation die Rede ſeyn, als welche in der Zuſammenſtellung und Wirkung der einzelnen Theile beſteht. Da die Seele ſelber gar keine Organiſation hat, ſo kann auch dieſe keinen Grund ihrer Auflöſung enthalten und mithin kann in der Natur der Seele nicht ſchon der Keim ihrer Zerſtörung liegen, ſondern es bleiben nur die beiden aufgeſtellten Fälle übrig, daß ſie ſich ſelber aus freiem Entſchluſſe vernichte, oder durch äußere Gewalt zerſtört werde.

Aber auch dieſe beiden Fälle können nicht exiſtiren. Denn die vernunftbegabte Seele ſelbſt kann niemals den Entſchluß faſſen, ſich zu zerſtören, zu vernichten, weil ſie dann behaupten müßte, es ſey vernünftig, daß die Vernunft aufhöre zu ſeyn. Es leuchtet ein, daß dieſer Schluß allzu unvernünftig iſt, um von der Vernunft jemals gemacht werden zu können. Man kann ſich dagegen nicht auf das Beiſpiel der Selbſtmörder berufen. Denn dieſe beſchließen

nicht, ihre Vernunft oder sich selbst zu vernichten, sondern nur ihren dermaligen Zustand im Raume, ihr Leben zu zerstören. Daß sie damit nicht ihre Seele vernichten, ist unstreitig Allen mehr oder minder klar bewußt. Wäre dieß aber auch nicht, so enthält doch ihr Vorsatz nicht den Zweck der Zerstörung der Vernunft oder der Seele, sondern dieses Lebens, welches allerdings zweierlei Dinge sind. Mithin enthält der Vorsatz des Selbstmordes nicht jenen directen Widerspruch, vor welchem der Gedanke sogleich zurückbebt; sondern der Widerspruch ist versteckter, und eben darum kann die vage Vernunft diesen Vorsatz fassen, obgleich derselbe, bei näherer Untersuchung, immer als unvernünftig erscheint.

Gesetzt aber, die Seele könnte ihre Vernichtung sich vorsetzen, so würde es doch nie zu einem ernstlichen Wollen kommen, weil die Seele die Mittel zur Ausführung ihres Entschlusses nicht abzusehen vermöchte. Denn wie wollte sie es anfangen, sich selbst zu vernichten? Durch indirecte Mittel, durch Zerstörung anderer Wesen, mit denen die Seele in Verbindung steht, kann es nicht geschehen, weil die Existenz der Seele unabhängig ist von allen Wesen außer ihr. Es müßte also direct auf sie selber gewirkt werden, und zwar entweder von innen oder von außen. Von innen kann es nicht seyn, weil das Wesen der Seele im Denken besteht; jeder Gedanke ist daher ein Act des Lebens der Seele, und kann niemals der Zustand der Vernichtung derselben seyn. Wollte aber die Seele eine äußerliche Kraft zu ihrer Vernichtung in Bewegung setzen, so müßte dieß entweder eine geistige oder körperliche Kraft seyn, und da jede Kraft nur die Eigenschaft eines Wesens ist, entweder ein Geist oder ein Körper. Aber die Geister, als Wesen ohne Raum, leben durch einander und mit einander und kennen keine andere Zerstörung, als die der Vereinbarung der Person (Cap. V. S. 108). Noch viel weniger ist die Zerstörung der Seele durch einen Körper möglich. Es widerspricht die wesentliche Beschaffenheit der Seele der Möglichkeit jeder Veränderung ihres Wesens. Denn da jeder Geist formlos ist, so steht er, seinem Wesen nach, außer aller Abhängigkeit von allen Dingen außer sich, und es kann daher kein Ding außer ihm Veränderungen in seinem Wesen hervorbringen, mithin auch ihn nicht zerstören. Wäre dem anders, so würde ja die Seele keine Substanz seyn, denn alsdann würde ja ihre Existenz abhängig seyn von der Ein-

wirkung anderer Weſen, der ſie ſich durch ſich ſelbſt nicht entziehen könnte. Die Einwirkungen des Leibes, mit welchem die Seele zu einem Ganzen vereiniget iſt, und die Veränderungen, welche dadurch in ihrem Zuſtande hervorgebracht werden, beweiſen nichts dagegen. Erſt wenn das Weſen des Leibes vollſtändig unterſucht ſeyn wird, werden wir im Stande ſeyn, über die gegenſeitige Einwirkung ein beſtimmtes Urtheil zu fällen. Aber wenn auch die Seele, vermittelſt des Sinnes, durch die Sinnenwerkzeuge des Körpers Vorſtellungen zu erhalten fähig iſt; ſo iſt dieſe Beſtimmung der Thätigkeit des Geiſtes doch ganz unabhängig von ſeiner Exiſtenz, und kein Grund vorhanden, dieſe durch jene im mindeſten zu bedingen. Die Sinnlichkeit der Seele macht nicht, daß ihr Weſen abhängig ſey von Dingen außer ihr.

Dagegen lehrt aber die Erfahrung doch, daß äußere Dinge auf unſere Seele einen ſehr merklichen Einfluß haben. Die atmoſphäriſche Luft, welche die Bedingung des Athemholens iſt, iſt auch Bedingung unſers Bewußtwerdens, indem, nach der Beobachtung der Aerzte, mit der Unterdrückung des Athems auch das Bewußtſeyn aufhört, weshalb auch die Römer den Athem ſelber spiritus und anima nannten; durch den Magnetismus werden wir in den Zuſtand der Clairvoyance verſetzt, und die Schönheit erregt in uns Leidenſchaften, welche alle unſere Vorſtellungen verändern und unſere Entſchlüſſe beherrſchen. Alle dieſe Thatſachen ſind nicht zu leugnen. Beweiſen ſie aber nicht hinlänglich, daß die genannten körperlichen Gegenſtände auf uns einwirken? und wenn dies zugegeben werden muß, fällt damit nicht der geführte Beweis über den Haufen? und iſt es dann nicht auch eben ſo gut denkbar, daß die Wirkung eines Du von uns von der Beſchaffenheit ſey, daß ſie unſer Ich vernichte?

Dieſer letzte Schluß würde immer noch nicht folgen. Denn wenn auch die Außendinge auf unſere Seele einwirken und deren Empfindung zu verändern vermögen; ſo würde daraus noch nicht folgen, daß ſie durch irgend eine dieſer Veränderungen ganz vertilgt werden könne. Selbſt die Körper, welche einander zerſtören, werden nicht durch einander vertilgt. Es bleiben immer die Elemente ihres Weſens übrig, wenn gleich ihr Weſen verändert wird, und jede Zerſtörung iſt nur eine Veränderung der Form der Zuſammenſetzung der Elemente. Was einmal wirklich iſt, kann nie

aufhören zu seyn, nur die Erscheinung (Phänomen) ist veränderlich. Dieß bestätiget uns schon die Erfahrung in der Körperwelt, und das Gesetz der Chemiker, nach welchem sie bei allen Veränderungen der Körper doch immer wieder dasselbe Gewicht herauszubekommen verlangen. Die Vernunft setzt es außer Zweifel. Denn wenn etwas, was wirklich ist, aufhören könnte zu seyn; so müßte die Vernunft es als möglich einsehen können, daß in dem Momente des Aufhörens die Sache sey und zugleich nicht sey, also A gleich NonA. Die Veränderung des Wesens einer Sache ist nämlich ein Zustand des Ueberganges aus einem Wesen in ein anderes. Dieser Uebergang geschieht durch eine Reihefolge allmähliger Verminderungen und Vermehrungen der Bestandtheile, oder ihrer Verbindung und wechselseitigen Einwirkung, bis die Veränderung vollendet ist; aber in jedem Momente des Seyns ist die Sache das, was sie ist, A ist A. Nun denke man sich die Vertilgung einer Sache immerhin als ein successives Abnehmen, eine allmählige Verringerung derselben; so muß doch, wenn wirklich eine Vertilgung statt finden soll, endlich ein Moment kommen, in welchem sie aufhört zu seyn, das hieße, es muß ein Moment eintreten, in welchem das was ist, nicht ist. Wir sehen also, daß die Begriffe: vertilgen, vernichten, aufhören, keine Realität haben, sondern daß es bloß bildliche Ausdrücke sind, abstrahirt von der Wahrnehmung der Veränderung der Phänomene, welche nach jedem Momente einer Veränderung nicht mehr sind, was sie gewesen sind, sondern dieß zu seyn aufgehört haben.

Es scheint fast, als wenn dieser Beweis zu viel enthalte. Denn hiernach würde ja die Vernunft überall keine Veränderung eines Zustandes als möglich denken können. Bei jeder Veränderung eines bestehenden Zustandes würde ein Zeitpunct eintreten müssen, in welchem der bisherige Zustand aufhört, und ein neuer anfängt. Allerdings! Es folgt aber hieraus nicht, daß es keine Veränderungen gebe; sondern es folgt daraus nur, daß diejenige Hypothese, welche sich mit diesem Vernunftsatze nicht verträgt, falsch seyn müsse. Diese falsche Voraussetzung liegt in der stillschweigend als wahr angenommenen Behauptung, daß es irgend einen bestimmten, für irgend einen Zeitabschnitt bleibenden Zustand der veränderlichen Dinge gebe. Wäre dem so, so würde dieser Zustand ewig unwandelbar seyn. Nur was unveränderlich ist, kann einen dauernden Zustand besitzen.

Was veränderlich ist, kann zu keiner Zeit eine feste Beschaffenheit, Ruhe, Dauer und Wesentlichkeit haben. Alle Beschaffenheiten und Zustände, welche wir den Dingen zuschreiben, sind nur in der Idee vorhanden, nur Geschöpfe des abstrahirenden Verstandes des Menschen. Weil aus gleichen Ursachen gleiche Wirkungen hervorgehen, und weil unsere Sinne nicht geeignet sind, alle Veränderungen wahrzunehmen, welche doch vor sich gegangen sind, so schreibt unser Verstand nicht nur den Dingen bleibende Eigenthümlichkeiten zu, sondern wähnt auch, bei ähnlichen Wahrnehmungen, einen gleichen Zustand, eine gleiche Natur und Wesen der Dinge annehmen zu müssen. In der Wirklichkeit aber findet keine Ruhe statt, sondern ein ewiger, unaufhörlicher und unzertrennlicher Uebergang aus einem Zustande in einen anderen, ein steter Wechsel der Wirkungen der in Thätigkeit gesetzten Ursachen. Es gibt in der Sinnenwelt kein Seyn, sondern ewiges Wechseln.

Es ist also ausgemacht, daß Alles, was ist, nie aufhören kann, zu seyn. Die Seele aber lebt, sie ist, wie uns das Bewußtseyn lehrt, mithin kann sie nicht vernichtet werden. Aber auch ihr Wesen kann nicht einmal verändert werden, weil sie ein einfaches, nicht aus Elementen zusammengesetztes Wesen ist, und dieses mithin keiner Veränderung der Form der Zusammensetzung unterworfen ist. Sie bleibt unveränderlich in ihrem Wesen, welches zwar der Vervollkommnung fähig ist, doch nie seine Natur ablegen kann. Wie ist dieß aber mit jenen Erfahrungen zu vereinigen, welche uns das Gegentheil sagen? Da der Mensch aus Seele und Leib besteht, da beide Theile eines Ganzen sind und in Wechselwirkung stehen, und da der Leib allerdings im Verhältnisse mit den anderen Körpern sich befindet; so folgt daraus natürlich, daß diejenigen Einwirkungen auf unsern Leib, welche in demselben Veränderungen erregen, die von der Seele, nach Maaßgabe ihrer Verbindung mit dem Leibe, wahrgenommen worden, von ihr empfunden werden, und wiederum, nach Maaßgabe der aus diesen Empfindungen gebildeten Vorstellungen, die Thätigkeit der Seele in Bewegung setzen. Hieraus ergibt sich, daß allerdings durch andere Körper

1) das Empfindungsvermögen und die Thätigkeit unserer Seele

erregt werden kann, welches Eigenſchaften, aber nicht das Weſen der Seele ſind (§. 6. S. 18.); daß aber

2) dieſes nur mittelbar, durch Einwirkungen auf unſern Leib und deſſen Theile, erfolgen kann; und daß endlich, da

3) die Exiſtenz unſerer Seele von unſerm Leibe ſelber unabhängig iſt, ſie auch von anderen Körpern nicht gefährdet werden kann.

Wir ſehen mithin, daß ſelbſt die Lebensluft, obgleich deren Entziehung uns tödtet und das Band zwiſchen Seele und Leib zerreißt, nicht die Bedingung der Exiſtenz unſerer Seele, ſondern nur eine Bedingung ihrer Thätigkeit in demjenigen Leibe iſt, den ſie dermalen bewohnt. In einem anderen Körper, deſſen Organiſation die Lebensluft entbehrlich machte, würde mithin der Mangel derſelben auch der Thätigkeit der Seele keinen Eintrag thun.

Hierin liegt ein neuer Beweis, daß das Weſen der Seele nicht in den Verrichtungen beſtehe, welche wir ſie zunächſt vornehmen ſehen, nicht einmal in dem Vorſtellen mit Bewußtſeyn, ſondern im Erkennen (Cap. IV. S. 101.). Denn wenn das Weſen der Seele im Selbſtbewußtſeyn beſtände, ſo würde ja die atmoſphäriſche Luft, durch deren Entziehung das Bewußtſeyn aufgehoben wird, das Weſen der Seele bedingen. Das Bewußtſeyn iſt nur eine Kraft der Seele, eine Anwendung des Vorſtellungsvermögens, wodurch die Vernunft das Weſen der Seele immer mehr entfaltet, ſich ſelbſt erkennen und gebrauchen lernt, und der Vollkommenheit zuführt. Es folgt eben hieraus ferner, daß es dem Weſen unſerer Denkkraft keineswegs widerſpreche, bewußtlos Vorſtellungen zu haben (§. 7 S. 26.). Das Bewußtſeyn iſt ohne zu denken nicht möglich; aber es iſt nicht nöthig, daß man ſich alles deſſen bewußt ſey, was man empfindet oder denkt. Der Menſch kann mithin bewußtlos Vorſtellungen haben. Ob er ſie wirklich habe, iſt aus dem Bewußtſeyn nicht zu beſtimmen, weil die Vorſtellungen gerade darum dunkel bleiben, daß ſie nicht ins Bewußtſeyn kommen. Die Erfahrung aber zeigt uns mancherlei Wirkungen unſerer Denkkraft, welche ohne Exiſtenz dunkeler Vorſtellungen gar nicht möglich wären, z. B. Angewöhnungen, Kunſtfertigkeiten, Träume, Sympathie, Augenmaaß ꝛc.

Aus allem dem iſt ſo viel klar, daß die Seele ſich weder ſelbſt zerſtören kann, noch ein Weſen außer ihr es vermag, ſie zu

vernichten. Nur allein von Gott, wenn ein Gott iſt, ließe ſich dieß nicht behaupten. Denn da wir in Gott ſelbſt den Grund unſerer Exiſtenz ſetzen müßten, und da ein Gott von uns als allmächtig gedacht werden müßte; ſo würden wir auch beſorgen können, daß es in ſeiner Macht ſtünde, uns zu vertilgen und zu thun, was ſonſt, nach der Natur unſers Weſens, unmöglich iſt. Aber von ſeiner Allmacht haben wir keine Vernichtung zu befürchten. Denn da in ihm, als allweiſeſten Weſen, gar keine Willkühr, ſondern die ewig herrſchende Vernunft iſt, ſo iſt es, nach ſeinem Weſen, unmöglich, daß er jemals einen Widerſpruch beſchließen und wollen könne, es ſolle etwas nicht mehr ſeyn, was er einmal gewollt hat. Dieß würden ja einzelne Acte ſeyn, und Gott ebenfalls zu einem Zeitweſen herabwürdigen. Gott, als die höchſte Vernunft, kann niemals etwas Anderes gewollt haben, als das Vernünftige, und wovon unſere conſequente Vernunft ſich überzeugt, das muß auch bei Gott alſo ſeyn.

So iſt es denn gewiß, daß unſere Zerſtörung und unſere Zernichtung unmöglich iſt; daß dieſelbe anzunehmen, auf tauſend Widerſprüche der Vernunft führt und daß wir alſo ewig leben werden. Wenn unſer Leib gleich zu Grabe getragen wird, ſo lebt die Seele dennoch fort. Dieſe Ueberzeugung gewährt ſchon der Rückblick auf die Natur der Seele ſelbſt, und an der Hand unſers Kant gelangen wir darüber auch zur freudigſten moraliſchen Gewißheit. Denn unſere Seele hat nicht nur die Anlage der Perfectibilität, ſondern wir haben auch die Pflicht erkannt, dieſe Anlage auszubilden (Cap. IV. S. 102.); und dieſe Anlage, mithin auch die Pflicht, hat keine Grenzen, als die höchſte Vollkommenheit ſelber. Sie dauert ſo lange, als dieſe Vollkommenheit nicht erworben iſt. Unſer Leib hat dieſe Anlage nicht und kann ſie nicht haben, weil ſein Weſen abhängig iſt von dem Organismus deſſelben und eine Abänderung des letzteren eine Zerſtörung des Weſens des Leibes mit ſich führt. Darum kann die Seele den Leib ablegen, wie ein Kleid abgelegt wird, wenn er ausgedient hat, wenn ſeine Organiſation ihre weitere Vervollkommnung hindern würde. Aber die Seele iſt, ihrem Weſen nach, der höchſten Vervollkommnung fähig. Da nun dieſe Anlage auch ausgebildet werden ſoll, und die Vernunft, eben weil ſie Vernunft iſt, der Seele keine andere Zwecke andichten kann, als welche dem Weſen

derſelben gemäß ſind; ſo folgt aus dem letzteren, daß die Seele nicht eher aufhören kann zu leben, als bis ſie den aus ſich ſelbſt erkannten Zweck erfüllt hat. Ebenſo, wie unſere moraliſche Würde die Verbürgung der Fortdauer unſers Geiſtes enthält, ebenſo ſeine intellectuelle Ausbildung. Was iſt es, was der Menſch durch alle geiſtige Anſtrengung, durch das unabläßigſte Forſchen und Nachdenken gewinnen kann? Immer nur neue Begriffe und Ideen ſind es, welche er hervorholt aus dem Schachte der Erkenntniß (Cap. II. S. 54. u. 69.). Wo aber iſt die Grenze des Wiſſens, das Ende der Weisheit, das Aufhören der Thätigkeit des Verſtandes und der Vernunft? Die Vernunftbegabte Seele tritt zwar mit ihrer Thätigkeit wohl in die Zeit ein und erfüllt dieſelbe damit (Cap. II. S. 68.); aber ſie ſelbſt in ihrem Berufe und Weſen iſt außer der Zeit, nur Geſetzen unterthan, welche ewig ſeyn müſſen, weil die Unmöglichkeit ihrer Ungültigkeit und ihres Aufhörens in ihnen ſelbſt liegt, und das Gegentheil undenkbar iſt. Die Vollendung ihrer Wirkſamkeit würde unſern Geiſt zur Gottheit führen und mit dieſer vereinigen (Cap. IV. S. 101.), was der Perſönlichkeit widerſteht und ihr nicht gegeben iſt (Cap. V. S. 108.). Die Seele muß alſo, ihrer Natur nach, fortleben, bis ſie die höchſte Stufe der Erkenntniß erreicht hat. Wenn ſie aber dieſe erklimmt haben würde, dann könnte ſie gar nicht mehr vernichtet werden, weil ſie dann Gott gleich ſeyn würde. Die durch die Vernunft erkannte Nothwendigkeit unſerer Selbſtvervollkommnung iſt zugleich der Bürge unſerer Fortdauer nach dem Tode (Cap. IV. S. 102.).

Wie unſer Zuſtand dann ſeyn werde, auf welche Weiſe das gegenwärtige Leben mit dem zukünftigen verknüpft ſey, wo wir leben werden, wie die Form unſers Denkens ſeyn werde? alles das ſind Fragen, die wir unſerer Neugierde unbeantwortet laſſen müſſen (Cap. I. S. 47.). Denn da wir nur das erkennen, was wir entweder aus der Erfahrung gelernt oder aus unſerm Bewußtſeyn gefolgert haben, ſo können wir von dem Zuſtande jenſeits keine vollſtändige Vorſtellung, mithin keinen Begriff haben. Die Erfahrung gibt uns von dem Zukünftigen keine Rechenſchaft, und aus dem Bewußtſeyn kann ſich ebenfalls ein Zuſtand nicht erkennen laſſen, in welchem ein Theil des Ich, welches dem Menſchen in ſeinem Bewußtſeyn ſich hienieden vorſtellt, im Grabe modert. Nur einzelne Ideen über unſern zukünftigen Zuſtand laſſen ſich

verfolgen. Dieß zu unterlaſſen würde unrecht ſeyn, weil jede Betrachtung unſers Lebens und jede Erkenntniß unſerer Zukunft für uns von practiſchem Werth ſeyn kann. Alſo

1) wir werden auch nach dem Tode wieder, um unſerer Perſönlichkeit willen (Cap. V. S. 108.), aus Seele und Leib beſtehen, und einen neuen Leib erhalten. Da die Vervollkommnung unſere Beſtimmung iſt, die Vervollkommnung unſers Erkenntnißvermögens aber mit der Organiſation unſers Leibes gleichen Schritt hält, wie wir uns ſogleich überzeugen werden, ſo können wir gewiß ſeyn, daß wir von Stufe zu Stufe unſerer Veredlung einen feineren, geiſteráhnlicheren Leib haben werden, welcher nicht nur die Seele in ihren Verrichtungen immer weniger einſchränkt, ſondern ihr durch ſchärfere und neue Sinnesorgane auch mehrere Materialien zur Verarbeitung liefert. Dieſe Bemerkung drängt ſich dem Menſchen ſo ſehr auf, daß die Seelen der Abgeſchiedenen mit ihren verklärten Leibern Geſpenſter, ſogar Geiſter genannt worden ſind. Der Glaube alter Philoſophen, daß unſere Seelen in den Leib der Thiere fahren würden, iſt daher überaus widerſinnig, wofern wir nicht den Thieren eine vollkommnere Vernunft und eine höhere Erkenntniß beimeſſen wollen. Ein Weſen mit Vernunft begabt, kann niemals wieder ein unvernünftiges Geſchöpf werden. Dagegen enthält es nichts widerſinniges, zu glauben, daß die Menſchen mehr als einmal auf dieſer Erde geboren werden können, bis ſie reif ſind zum Uebergange in eine andere Welt. Wenn man den Unterſchied der Völker, der Geiſtesgaben und der Charactere beobachtet, und die unendliche Menge der Stufen der Vollkommenheit unter denſelben wahrnimmt, ſo wird man ſich überzeugen, daß, um ein Antonin, ein Luther, ein Newton zu werden, man ſchon lange vorher, unter vielen Veränderungen, auf dieſer Erde gewandelt haben könne. Selbſt die Gerechtigkeit Gottes fordert uns zu dieſer Hypotheſe auf; denn wie wäre es mit dieſer Gerechtigkeit zu vereinigen, daß die Menſchen, welche mit ſo verſchiedener Geiſtes- und Willenskraft ſterben, ohne Unterſchied in ein höheres und vollkommneres Leben verſetzt werden ſollten, in welchem das Verſäumte ſo wenig nachzuholen wäre, und in welchem die Zurückgebliebenen ſo wenig Fort-

ſchritte zu ihrer Vervollkommnung machen könnten, als Jemand, der die Mathematik ſtudiren will und die erſten Grundſätze nicht begriffen hat, dadurch weiter kommen wird, daß er in ſeinem Lehrbuche immer weiter zu leſen ſich angelegen ſeyn läßt. Es iſt hiermit nicht geſagt, daß die Wiedergeburt auf dieſer Erde nothwendig ſey, ſondern nur daß ſie gedenkbar ſey. Denn allerdings kann die Ausbildung der Abgeſchiedenen auch in andern Räumen geſchehen. Nur daß ein Elyſium und ein Orkus alle Geiſter in ſich aufnehme, und ſie dort in einen gleichmäßigen Zuſtand verſetzt würden, erſcheint als ein Phantaſiegebilde der Kindheit der Menſchheit.

2) Da alle Begriffe, welche nicht aus dem reinen Selbſtbewußtſeyn abgeleitet ſind, nur mittelſt der Erfahrung, mithin nach dem Maaßſtabe von Raum und Zeit, eingeſammelt und gebildet worden ſind, welchen unſer Körper uns gibt (Cap. I. S. 43.); ſo muß die Realität aller dieſer Begriffe aufhören, ſobald die Seele von dieſem Körper getrennt iſt. In einem anderen Körper werden wir ganz andere concrete Vorſtellungen von Raum und Zeit haben, die von unſeren jetzigen ſehr abweichen werden. Alle Erkenntniſſe mithin, welche auf Raum und Zeit gegründet ſind, verſchwinden mit dem Tode, und von allen unſern Wiſſenſchaften, die daraus zuſammengeſetzt ſind, folgt uns nichts in das Jenſeit des Grabes. Es ſind Denkformen, deren Nutzen wir erkennen werden, aber irdiſche Sphären unſerer Erkenntniß. Sogar die Erkenntniß unſerer Selbſt, welche durch das aus Seele und Leib zuſammengeſetzte Ich begründet wird, und in welcher die Vorſtellung dieſes Ich mit enthalten iſt, kann nicht fortdauern, ſobald dieſes Weſen aufhört Menſch zu ſeyn, ſobald die Verbindung zwiſchen Seele und Leib zerriſſen iſt. Denn das Object der Vorſtellung fehlt und iſt nicht mehr vorhanden. Es ſind alſo einzig und allein diejenigen Vorſtellungen und Begriffe, welche wir durch Abſtraction von allem Räumlichen und Zeitlichen geformt haben, und dieſe Erkenntniſſe, in welche wir durch dieſe Abſtraction hineingedrungen ſind und welche wir vermittelſt der Selbſtbeſchauung unſers Geiſtes uns zu eigen machen (Cap. II. S. 55.), die wir mit hinüber

nehmen können, die uns begleiten und unſer neues Leben leiten und führen werden. Die Erkenntniß Gottes, des Heiligen und Guten, der Gerechtigkeit, der Tugend, der Wahrhaftigkeit, ſie ſind unvergänglich, und die Schätze, welche wir ſammeln müſſen, um ſie mit uns zu nehmen in das beſſere Land. Dieß meinten die Alten, indem ſie es für das weiſeſte ſeligſte hielten, ſich einem contemplativen Leben zu widmen, und, durch nichts geſtört, das ganze Leben in dieſen Betrachtungen hinzubringen. Sie vergaßen, daß dieſe Erkenntniſſe höchſt einfach ſind, und durch das anhaltendſte Nachdenken darüber nicht mehr zu ergründen iſt, als die Anwendung der höchſten klaren Grundſätze auf einzelne concrete Fälle, daß aber eben dieſe Fälle im practiſchen Leben gegeben werden, und daß endlich die Tugend nicht in der Erkenntniß des Guten, ſondern in der Ausübung und Anwendung der erkannten Grundſätze beſteht. Wie es möglich ſey, jene abſtracten Vorſtellungen in ein anderes Leben hinüber zu nehmen, das läßt Mendelsſohn den Philolaus durch ein Beiſpiel erläutern, das nichts zu wünſchen übrig läßt. „Laßt uns vom Homer die beiden Tonnen entlehnen, die in dem Vorſaale Jupiters liegen, aber zugleich uns die Freiheit ausbitten, ſie nicht mit Glück und Unglück, ſondern die zur Rechten mit wahrem Weſen, und die zur Linken mit Mangel am Weſen oder Unweſen anzufüllen. So oft die Allmacht Jupiters einen Geiſt hervorbringen will, ſchöpft er aus dieſen beiden Tonnen, wirft einen Blick auf das ewige Schickſal und bereitet, nach deſſen Maaßgebung, eine Miſchung von Weſen und Mangel, welche die völlige Grundlage des künftigen Geiſtes enthält. Daher findet ſich zwiſchen allen Arten von geiſtigen Weſen eine verwunderungswürdige Aehnlichkeit; denn ſie ſind alle aus eben den Tonnen geſchöpft und nur in der Miſchung unterſchieden. Wenn alſo unſre Seele, welche gleichfalls nichts Andres iſt, als eine ſolche Miſchung von Weſen und Unweſen, ſich ſelbſt beobachtet; ſo erlangt ſie einen Begriff von dem Weſen der Geiſter und ihren Schranken, von Vermögen und Unvermögen, Vollkommenheit und Unvollkommenheit, von Verſtand, Weisheit, Kraft, Abſicht, Schönheit, Gerechtigkeit, und tauſend anderen unkörperlichen Dingen,

über welche ſie die äußeren Sinne in der tiefſten Unwiſſenheit laſſen würden." — Mangel und Unweſen aber, weil es kein Weſen iſt, läßt ſich tilgen, nur das Weſen iſt unveränderlich. Je mehr dieſes von jenem geſäubert wird, deſto unbeſchränkter und freier wird es. Und je mehr die Seele ihre Kräfte geübt hat, ſich ſelbſt zu erkennen, deſto leichter wird es ihr jenſeits ſeyn, in ſich ſelbſt zu leſen und Unweſen vom Weſen zu unterſcheiden.

3) Da das Selbſtbewußtſeyn hervorgeht aus der Vorſtellung unſerer Perſon, unſers aus Seele und Leib zuſammengeſetzten Weſens (Cap. V. S. 109.), und da wir keine Begriffe mit hinüber nehmen können, welche durch die Exiſtenz des Leibes begründet werden; ſo müſſen wir auch in jenem Leben als Kinder erwachen, wie in dieſem, als Weſen, begabt mit Vernunft und mit einem Vorrathe von Urbegriffen, aber zugleich auch mit der Fähigkeit zur Einſammlung einer Menge neuer Begriffe und Erkenntniſſe, wozu uns unſer neuer Zuſtand geſchickt machen wird. Selbſt unſer Bewußtſeyn, ſo wie es jetzt iſt, ſo wie ſich hier die mit dieſem Leibe vereinigte Seele darin vorſtellt, wird uns nicht begleiten, ſondern es wird ſich umgeſtalten in ein anderes Bewußtſeyn, welches das Ergebniß der Vereinigung der Seele mit einem neuen Leibe ſeyn wird. Sogar das Andenken an dieſen Zuſtand, an unſer jetziges Leben, wird verſchwinden, ſo wie wir hienieden uns unbewußt ſind, ſchon gelebt und gedacht zu haben. Daß dem aber ewig ſo ſeyn werde, iſt darum nicht nothwendig. Vielmehr wenn wir beſtimmt ſind, zuzunehmen an Erkenntniß und Einſicht, wenn unſer Verſtand immer deutlicher den Zuſammenhang und den Grund der Dinge erkennen wird, ſo wird eine Zeit kommen, wo er das Vergangene mit dem Zukünftigen, als in der Natur der Dinge gegründet, einſehen und überſehen wird, wo die verſchiedenen Maaßſtäbe, unter denen die Seele ihre Vorſtellungen in den einzelnen Lebensperioden ſich geformt hat, nicht mehr als Zufälligkeiten, ſondern als Ergebniſſe des nothwendigen Verhältniſſes unſerer Perſon zu der Welt, klar werden werden. Dann wird auch die Erinnerung dieſes Lebens wieder aufleben und unvergänglich ſeyn, aber nicht als eine hiſtoriſche

Erkenntniß unſers früheren Zuſtandes, als eine Vorſtellung des Gedächtniſſes, ſondern als eine deutliche Erkenntniß des Zuſammenhanges von Urſachen und Wirkungen, als eine Erſchließung der Beſchaffenheit der Vergangenheit aus dem Zuſtande der Gegenwart, mithin frei von den irdiſchen Gefühlen, welche der reinen Erkenntniß fremd ſind, ſo wie denn wahrſcheinlich auch noch Aeonen verfließen werden, bevor unſere Seele dieſem Zuſtande zureift. Denn die Natur macht keine Sprünge, und welch ein Sprung wäre der Uebergang von der Weisheit dieſer Welt zu jenem Abglanze der Allwiſſenheit. Humphry Davy von den Bewohnern des Saturns läßt dieſe einſt der Erde angehören und deren geiſtige Naturen durch verſchiedene Stufen des Planetenlebens zu ihm aufgeſtiegen ſeyn. „Den Staub ließen ſie zurück; mit ſich führten ſie nur die Kraft ihrer Intelligenz. Du fragſt mich, ob ſie irgend ein Bewußtſeyn, eine Erinnerung aus ihren verſchiedenen Durchgangsperioden beſitzen? Erzähle mir deine eigenen Erinnerungen aus Mutterleibe, ſo will ich Dir antworten. — Wir verlieren bisweilen im Schlafe den Anfang oder das Ende eines Traumes, und erinnern uns an ſeine Mitte; und ein Traum hat keinen Zuſammenhang mit einem andren; aber wir ſind uns einer unendlichen Mannichfaltigkeit von Träumen bewußt. Die Analogie mit dieſem Zuſtande heißt uns gebieteriſch an eine Unendlichkeit früherer Exiſtenzen glauben, welche mit einander in Zuſammenhange geſtanden haben müſſen, ſo, daß wir das menſchliche Leben als den Typus eines unendlich wechſelnden Lebens betrachten dürfen.“ Wir wiſſen Nichts von den Lebenszuſtänden vor dieſem Leben; wir werden in das neue Leben eben ſo wenig das Andenken an das dermalige hinübernehmen. Aber eine Zeit wird kommen, in der wir ohn alles Zuthun der Einbildungskraft in unſerm Selbſtbewußtſeyn es deutlich erſehen werden, daß und wie wir hier ſchon gelebt haben.

4) Eitel iſt daher die Hoffnung der zärtlichen Seelen, welche in ihrem Gedächtniſſe das Andenken an ihre irdiſchen Verhältniſſe und Empfindungen jenſeits zu bewahren, ja deren Fortdauer ſelbſt im neuen Leben zu erfahren wähnen, und an ein ſofortiges Wiederfinden, ein Wiedererkennen, eine

Fortsetzung ihrer ausschließenden Zärtlichkeit, jenseits des Grabes, glauben. Darum sollten wir sterben, darum den Schmerz des Todes, der Zerreißung des Bandes zwischen Seele und Leib, das nur bei wenigen Glücklichen plötzlich und empfindungslos, bei den Meisten nur nach langer Krankheit reißt, erdulden, um ewig wieder aufzustehen, unter denselben Bedingungen des Raumes und der Zeit, mit eben diesem Erkenntnißvermögen, mit dieser Sinnlichkeit, welche unsere Freiheit und unsre Glückseligkeit gefährdet? um immer wieder einzutreten in diese Verhältnisse, welche wir in dem Todeskampf abgestreift hatten? Mit der Umgestaltung des Bewußtseyns, mit dem Verschwinden aller Begriffe von den Dingen außer uns, zerfließen auch alle Vorstellungen und Empfindungen, welche daraus hervorquellen. Vergeblich hoffst du deinen Vater, deine Kinder, die Braut, den Freund wiederzufinden. Erst nach Aeonen von Jahren, wenn die Bedeutung dieses Lebens deiner Seele klar werden wird, wirst du wieder erkennen, daß du einmal einen Vater verehrtest, eine Braut anbetetest; aber die Bedeutung der Begriffe, Vater und Braut, wird dann nicht mehr eine schnellere Fibration deiner Herzfasern erregen und keine vorzugsweise Liebe erwecken, noch ein eigennütziges Verlangen, vorzugsweise geliebt zu seyn. Doch was gut war in deinen Gefühlen, die Liebe, die in allen diesen Verhältnissen, unter mannichfaltigen Gestalten, waltete, sie wird dich begleiten durch alle Lebensperioden; denn sie ist ewig, weil sie der Inbegriff alles Guten ist. Die Liebe zum Einzelnen muß in der allgemeinen, Alles umfassenden Liebe untergehen, welcher wir zureifen. Denn die aus Sinnlichkeit geborne Eigenliebe, welche sich höchstens nur auf den Kreis der Angehörigen ausdehnt, nicht um derentwillen, aus liebender Selbstverleugnung, sondern um des Genusses der Wonnen willen, die wir in ihrem Umgange und Besitze empfinden, ist es gewesen, welche überhaupt den Menschen die Begierde nach der Erhaltung und dem Fortgenusse dessen eingeflößt hat, was ihr irdisches Glück ausmachte. Unsre Altfordern ließen sich mit ihren Waffen begraben und freuten sich aus den Schädeln ihrer erschlagenen Freunde noch dort zu trinken; und Muhammeds Himmel wimmeln von Huris. Mildere

Sitten und vornämlich die Sanftmuth der Chriſtusreligion haben ſolche Vorſtellungen vom künftigen Leben verſcheucht; aber es fehlt noch viel, daß nicht die Einbildungskraft uns eine Fordauer unſrer beſſeren Freuden und zarteren Verhältniſſe dieſer Erde vorſpiegele, worin doch nicht mehr Wahrheit und Wirklichkeit enthalten iſt, als in jenen roheren Einbildungen. Eine eben ſo wenig überlegte, noch kindiſchere, Uebertragung der Vorſtellungen von menſchlicher Gerechtigkeit und Politik auf die göttliche Weltregierung hat der letzteren ſogar eine Nothwendigkeit von jenſeitigen Belohnungen und Beſtrafungen zur Ausgleichung der Schickſale dieſes Lebens und zur Vergeltung des Wandels in ihm angedichtet, welche eben ſo unverträglich mit der Unveränderlichkeit und Allweisheit Gottes, als unehrerbietig in Betracht der Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Geſetze ſeiner Weltordnung iſt. Je mehr aber das Licht der Erkenntniß die Nebel der Einbildungskraft zerſtreut, deſto deutlicher und allgemeiner wird auch die Einſicht werden, daß wir ſterben, um in ein neues Leben überzugehen, nicht um dieſes Leben mit ſeinen Vorſtellungen, Genüſſen, Freuden und Gefühlen von Neuem zu beginnen; daß wir für lange Zeit Abſchied nehmen müſſen von alle Dem, was ſich in uns nur vermittelſt der Sinnlichkeit vorzuſtellen vermochte, und daß die Natur ſelbſt ſich durch die Abſtreifung und Aufgebung der Mittel und Werkzeuge der Sinnlichkeit veredelt. Schon auf dieſer Erde zeigt ſie dieß im Bilde ihrer Schöpfung. Im Pflanzenreiche noch iſt die Blüthe die höchſte Entwickelung des geſammten Lebens der Gewächſe und die Frucht das Ziel aller Beſtrebungen deſſelben. Im Thierreiche fängt mit der Geſtaltung eines zuſammengeſetzten Organismus die Wiedererzeugung an, die Aufgabe eines eignen Syſtemes zu werden, welches dem vegetativen Theile des Ganzen angehört und mit dieſem ſich dem eigentlich animalen immer mehr unterordnet, bis es im Menſchen ſchon die unterſte Stelle aller Lebensverrichtungen einnimmt und deutlich ſchon ſeinen ganzen Vergang auf einer weiteren Stufe der Körperbildung andeutet. So kündiget ſich dem Naturforſcher ſchon die Vorherſicht an, daß ein edelerer Leib keine Geſchlechtlichkeit mehr an und in ſich tragen werde, und daß alle

Lebensverhältnisse, welche dadurch veranlaßt werden und damit in Verbindung stehen, nur für diese Welt bestehen, aber nichts davon im höheren Leben anzutreffen seyn werde.

5) Je mehr unsere Erkenntniß zunehmen wird, je weniger die Sinnlichkeit unsere Freiheit beschränken und unsere Vorstellungen und unsern Willen bestimmen wird, mit einem Worte, je geistiger wir werden werden; desto geringer wird die Verschiedenheit unter uns seyn, desto schwächer die Trennung, welche die Vereinigung unserer Seelen mit einem Körper unter ihnen erhält, desto geringer unsere Persönlichkeit und Individualität und desto größer die Annäherung unter einander. Je mehr wir den Zusammenhang der Dinge und unsern Standpunct unter denselben erforschen, je mehr unsere Einsicht von ihrer Wechselwirkung zunimmt, je mehr wir uns als Theil des Ganzen in allen Beziehungen erkennen, desto mehr muß der Begriff unsers Ich in dem Selbstbewußtseyn erweitert werden, desto mehr Dinge, welche wir jetzt als Du erkennen, müssen mit unserm Ich zusammenfließen und desto kleiner und geringfügiger wird der Unterschied seyn, wodurch das Selbstbewußtseyn unser Ich von seinem Du unterscheidet (Cap. IV. S. 101.); desto mehr insonderheit müssen diejenigen Wesen, welche als vernünftig erkannt werden, und am meisten diejenigen, welche auf einer gleichen Stufe der Vollkommenheit und Geistigkeit stehen, sich als gleiche Wesen erkennen. Lavater spricht deshalb: „Ohne Du kein Ich; ewig wird, wie dein Du, auch Dein Ich seyn.“ Von Stufe zu Stufe der Vollkommenheit wird daher die Unterscheidung der Persönlichkeit abnehmen und die Annäherung und Verschmelzung der Vorstellungen im Bewußtseyn zunehmen, so weit, daß auf dem Puncte, wo alle Persönlichkeit, alle Unterscheidung von Verschiedenheiten in dem Selbstbewußtseyn aufhörte, auch die denkenden Wesen sich nur als ein einziges, nicht von einander zu unterscheidendes, in einem Ich zusammenbegriffenes Wesen vorstellen könnten.

6) Da nun die Liebe nichts anderes ist, als das Wohlgefallen an den Vollkommenheiten des vorgestellten Gegenstandes, und da nur in der Vollkommenheit Consequenz und Uebereinstimmung zu finden ist, wogegen das Böse individualisirt und

jede Vereinigung hindert; so muß mit jeder Stufe der Vervollkommnung die Liebe inniger und der Umkreis der geliebten Gegenstände größer werden. Wahre Liebe kann daher nur veredeln, sowohl den Liebenden, als den Geliebten. Die Menschen lieben, heißt also, sie alle und sich so vervollkommnen wollen, daß sie alle sich als gleich gut erkennen und einer sich in dem anderen wiederfinde. Aus der Liebe entspringt eben darum auch das Verlangen der Vereinigung des geliebten Gegenstandes mit dem Liebenden, und der Haß aller Verschiedenheit und aller Persönlichkeit, welche diese Vereinigung hindert. Ein Wesen will man werden und seyn mit dem Geliebten. Dieß sagen nicht nur alle Redensarten der Verliebten; z. B. Du bist mein anderes Ich, ein Herz und eine Seele, wir wollen uns vereinigen, ich lebe nur in Dir, Du wirst losgerissen von meinem Herzen ꝛc.; sondern dieß zeigt sich auch symbolisch in allen den physischen Handlungen, wodurch die Liebe sich äußert. Fest drückt der Freund den Freund an die Brust; fast aufessen wollen sich die küssenden Liebenden; und die höchste Sehnsucht der Liebe gibt einem neuen Menschen das Daseyn, in welchem das Blut beider Eltern sich mischt. So knüpfte die Allweisheit die Fortpflanzung und Erhaltung des menschlichen Geschlechts an das süße Gefühl der Liebe, das edelste des Menschen, damit diese hehre Flamme der belebenden Gottheit schon im Entstehen das menschliche Herz erwärme, damit von Geschlecht zu Geschlecht nicht bloß Menschen geboren würden, sondern die Empfindung und das Leben der Gottheit selbst in ihnen rege werde. Welche Unzucht daher, in und außer der Ehe, ohne Liebe Menschen zu zeugen! welche Sünde wider die Natur, diesen Trieb zur innigsten Vereinigung mit einem Wesen zu entweihen, um seiner als bloßen Sinnenkitzel zu genießen!

7) Je mehr unsere Erkenntniß durch die Verallgemeinerung des Begriffes von unserem Ich zunimmt, je mehr Begriffe mithin daraus entwickelt werden können, ohne abhängig zu seyn von den Erfahrungen oder von der Miteinwirkung des Leibes auf das Bewußtseyn; desto mehrere Erkenntnisse und Urbegriffe werden aus einem Leben hinübergenommen werden können in den darauf folgenden Lebenszustand, desto weniger kann der Tod

Einfluß haben auf den Umfang unſerer Erkenntniß und auf den Zuſtand unſers Bewußtſeyns. Mit jedem vollkommneren Leben wird die Macht des Todes daher verringert, ſein Grauſen ihm genommen, der Uebergang aus einem Leben in das andere erleichtert, und die Dauer des Lebens ſelbſt verlängert. Wenn einſt wir des Zuſtandes fähig wären, alle Dinge aus uns ſelbſt zu erkennen, dann würde die Gewalt des Todes ganz aufgehoben ſeyn, weil wir dann bloß reine Geiſter, ohne Körper, ſeyn müßten, mithin einen ſolchen zu unſerer Vervollkommnung abzulegen, nicht mehr nöthig haben würden. Bis dahin muß Leben und Tod wechſeln. Aber ſterben heißt nicht aufhören, ſondern nur einen neuen Leib anziehen.

Capitel VII.

Körper.

Dieſer iſt es, an welchen die Perſönlichkeit unſers Ich gebunden iſt, und darum werden wir mit einem Körper vereinigt ſeyn, ſo lange wir durch unſer Selbſtbewußtſeyn unſer Ich von einem Nichtich unterſcheiden (Cap. V. S. 108.). Aber was iſt dieſer Körper, ſeinem Weſen nach, und warum iſt die Perſönlichkeit überhaupt für uns von Werth? Warum werden durch dieſen Körper die einzelnen Vernunftweſen in beſondere Perſonen unterſchieden, da im Gegentheile ihre Seelen zu einem Weſen vereint leben könnten?

Körper nennen wir alles, was aus Theilen zuſammengeſetzt iſt (§. 6. S. 17.). Dieſe Zuſammenſetzung kann auf zweifache Weiſe geſchehen, entweder ſo, daß die einzelnen Theile unverändert bleiben, oder ſo, daß ſie durch ihre Verbindung ſich verändern. In jenem Falle iſt eine mechaniſche, in dieſem eine chemiſche Auflöſung nöthig, um die Maſſe in ihre einzelnen Beſtandtheile zu zerlegen und dieſe zu erkennen. Diejenigen Beſtandtheile, welche wir finden, ohne ſolche auf irgend eine Weiſe weiter zertheilen zu können, nennen wir die Elemente der Dinge, und die Phyſik und die Chemie hat uns bereits, ſowohl in Rückſicht der Form als der Materie der Dinge, eine große Anzahl von Elementen kennen gelehrt, woraus jene zuſammengeſetzt ſind und in welche ſich die allermeiſten bis jetzt unterſuchten Dinge auflöſen laſſen. Ihre Zahl ſteht jedoch niemals feſt, und die Meinung der Sachkundigen darüber iſt ſich nicht gleich, weil einmal nicht alle Beobachtungen mit einander genau übereinſtimmen, von Zeit zu Zeit die Theilbarkeit mancher in der Reihe der Elemente ſtehender Potenzen

entdeckt, auch Theile der Körper, welche bisher undarſtellbar waren, nach und nach darzuſtellen erfunden wird. Wenn aber auch die Zahl der Elemente erforſcht wäre, ſo würden wir in den Elementen doch immer noch Körper haben; denn da dieſe Elemente nicht nur außer uns exiſtirend, ſondern auch von uns erkennbar ſeyn ſollen, ſo müſſen ſie Körper ſeyn, um auf unſern Leib wirken zu können, weil ſie ohnedieß nicht wahrgenommen werden könnten. Ja, wollte man ſogar zugeben, daß die Elemente der Dinge ſo feine Beſtandtheilchen wären, daß ſie unſern Körper gar nicht afficirten und ihm nicht erkennbar wären; ſo würden es doch immer Körper ſeyn, weil jedes Prädicat, welches dem Ganzen zukommt, auch jedem Theile zukommen muß, wie die Logik lehrt. Es wäre etwas Unſinniges, daß ein Körper aus Theilen beſtehen ſoll, welche nicht Körper wären, und die Theilbarkeit der Körper muß daher unendlich ſeyn. Was aber aus Theilen beſteht, kann niemals einen Willen haben, weil es keine Vernunft beſitzen kann, deren ein Geiſt fähig iſt (Cap. V. S. 105.). Ohne Willen kann ein Körper weder durch ſich ſelbſt da ſeyn, noch fortdauern, ſondern es muß ein Wille außer ihm ſeyn, durch welchen ſeine Exiſtenz bedingt iſt. Mithin müſſen alle Körper bloße Accidenzen und keine Subſtanzen ſeyn, welche nicht durch ſich ſelbſt leben, ſondern deren Fortdauer abhängig iſt von einem anderen Weſen außer ihnen, ſey es nun, daß dieſes letztere den Zuſammenhang der Theile, woraus der Körper beſteht, gewaltſam und willkührlich zerreißt, oder ſey es, daß das Verhältniß, nach welchem die Theile zuſammengeſetzt ſind, urſprünglich ſo beſtimmt worden iſt, daß es durch Abnutzung oder ſich ſelbſt erzeugende Veränderung den Keim des Todes in ſich trägt. Wäre es aber nicht möglich, daß das Weſen, deſſen Accidenzen die Körper ſind, einen ewigen Willen und alſo auch die Beſtandtheile ſo geordnet habe, daß ſie ewig zuſammenhielten? Kann es daher nicht auch unſterbliche Körper geben? Und wenn ein Gott exiſtirt, deſſen Wille von Ewigkeit her derſelbe geweſen ſeyn muß und in Ewigkeit derſelbe ſeyn wird, kann er andere, als unvergängliche, Körper ſchaffen? Haben wir nicht ſchon (Cap. VI. S. 113.) eingeſehen, daß Alles, was iſt, nie vergehen könne, und daß die Dinge außer uns, welche wir wahrnehmen, nicht bloß Phantaſieſpiele, ſondern Wirklichkeiten ſind? (Cap. IV. S. 98.)

Allerdings iſt dem ſo! Dieſe beiden letzteren Sätze ſind vollkommen richtig, ohne daß daraus die Unvergänglichkeit der Körper folgt. Denn da ſie Accidenzen einer anderen Subſtanz ſind, ſo iſt dieſe letztere entweder ſelbſt unendlich oder nur endlich und eingeſchränkt. Im letzteren Falle kann das Accidenz nicht die Schranken ſeiner Subſtanz überſchreiten, und wenn der ſchaffende und erhaltende Wille und die Kraft des Bedingenden vergeht, ſo muß auch das Bedingte aufhören. Wenn aber die bedingende Subſtanz ſelber unendlich iſt im Willen und im Vermögen, alſo was wir Gott nennen, und es auch ſeiner Macht möglich wäre, ewig unveränderliche Körper zu erſchaffen, ſo kann doch in ſeinen Willen dieſer Gedanke nie kommen, und eben deswegen, weil ein unendlicher Wille und eine unendliche Vernunft gleich bedeutend ſind, iſt es unmöglich, daß es Körper gebe, welche ewig als Körper beſtehen, weil Gott etwas Unvernünftiges nie wollen kann. Denn da die Körper keinen Willen, mithin keine Moralität und keinen eigenen Zweck haben können, ſo haben ſie auch keinen durch ſich ſelbſt begründeten Werth, ſondern ſind nur Mittel für die Zwecke anderer Weſen. Wie iſt es aber möglich, daß die unendliche Vernunft etwas ewig Werthloſes erſchaffen haben könne? Nur was ſeinen eigenen Willen hat und ſich ſelbſt ſeinen Zweck beſtimmt, kann dieſen Zweck in eine ewige Vervollkommnung ſeiner ſelbſt ſetzen, und muß, zur Erreichung dieſes Zweckes, ewig leben. Was für ſich zwecklos und nur als Mittel zu anderen Zwecken da iſt, muß, ſeiner Natur nach, fähig ſeyn, ſelbſt durch ſeine Zerſtörung den Zweck erreichen zu helfen, zu welchem es gebraucht wird. Nur ein Weſen, das einfach iſt und keine Form hat, alſo ein Geiſt, kann ohne Zerſtörung ſeines Weſens ſich vervollkommnen; jeder Körper, deſſen Weſen aus Materie und Form beſteht, muß durch Umgeſtaltung ſeiner inneren Form zerſtört werden, weil dieſelbe Materie mit einer anderen Form ein anderes Weſen liefert, als ſie mit der vernichteten Form ausmachte. Einer weſentlichen Veredlung iſt daher kein Körper fähig, und darum kann kein Körper von Gott für die Ewigkeit geſchaffen ſeyn. Denn die unendliche Vernunft kann nur in Ewigkeit Gutes wollen. Gut und Böſe werden aber erſt durch Moralität, durch die Freiheit des Willens möglich und exiſtiren ohne Freiheit des Willens gar nicht. Was alſo durch Gott erſchaffen iſt, muß zur

Vernunftfähigkeit, und durch dieſe zur Freiheit, zur Vervollkommnung und zur Glückſeligkeit erſchaffen ſeyn. Es gibt kein Stäubchen, deſſen Atome nicht beſtimmt wären, dereinſt ein Seraph zu werden, und was der Menſch gedankenlos mit ſeinen Füßen zu treten wähnt, wird einſt als Cherubim mit ihm das Lob ſeines Schöpfers preiſen!

Auch wiſſen wir ja ſchon (Cap. VI. S. 115.), daß es gar keinen bleibenden, unveränderlichen Zuſtand in der Körperwelt geben kann, ſondern daß in ihr unausgeſetzt und ununterbrochen eine Veränderung der andern folgt und ein unaufhörlicher Wechſel des Seyns ſtatt findet.

Vergänglich iſt alſo alles, was Körper iſt! und doch haben wir geſehen, daß alles, was iſt, niemals vernichtet werden könne. Dieſer Widerſpruch iſt nur dadurch zu löſen, daß wir bekennen, daß die Körper nicht wirklich exiſtirende Weſen ſind, ſondern uns nur zu ſein ſcheinen. Gleichwohl müſſen ſie ſeyn und es können nicht bloß Geſchöpfe unſerer Einbildungskraft ſeyn, weil in dieſer nicht die Urſache der verſchiedenen, aber unter gleichen Bedingungen immer gleichen Wahrnehmungen liegen kann, ſondern dieſer Grund außer uns in den Objecten der Wahrnehmung liegen muß (Cap. IV. S. 99.), wenn gleich die Beſchaffenheit unſerer Sinneswerkzeuge die ſubjective Empfindung bedingt. Aber daraus, daß es außer uns Dinge geben müſſe, in welchen der objective Grund unſerer ſinnlichen Wahrnehmungen enthalten iſt, folgt noch nicht, daß dieſer Grund in demjenigen liege, was wir zunächſt wahrnehmen. Alſo nicht die Körper, welche wir mit unſern Sinnen empfinden, brauchen ſo zu exiſtiren, wie wir ſie uns vorſtellen, ſondern dieſe Körper können ſelbſt nur ein Mittel, ein Leiter der Empfindung ſeyn, welche durch Weſen erregt wird, die außer jenen Körpern vorhanden ſind und die wir als die Subſtanz dieſer Accidenzen betrachten können. Eben dieſe Subſtanzen, welche wir in den Körpern empfinden, müſſen aus einfachen, nicht zuſammengeſetzten Weſen beſtehen, weil ſonſt, wenn ſie aus zuſammengeſetzten Theilen beſtänden und alſo Körper wären, ſie vergänglich ſeyn würden, was ſie ja nicht ſeyn dürfen. Es müſſen Atome ſeyn, untheilbare Weſen, d. h. Geiſter. (§. 6. S. 17.) Denn jedes einfache Weſen nennen wir ja Geiſt. Dieß iſt die Klippe, an welcher die Kabbaliſten und Swedenborg geſcheitert ſind,

indem ſie die Atome für freie Elementargeiſter hielten und ihnen Freiheit zugeſtanden. Auf dieſem Wege konnte die Phantaſie dann leicht auch die Geſchlechter, die Kleidung, ja ſelbſt die eheliche Beiwohnung dieſer Duodez-Menſchen ſich ausmalen, denn unter einer anderen Geſtalt konnte die menſchliche Einbildungskraft ſie ſich ja nicht wohl vorſtellen. Aber es iſt unmöglich, daß die Atome mit Freiheit begabte Weſen ſeyn können. Man würde mit dieſer Vorausſetzung auf dieſelben Widerſprüche ſtoßen, welche uns begegneten, da wir unterſuchten, ob die Seele nicht aus mehreren Theilen beſtehen könne (Cap. V. S. 106.). Man würde behaupten, daß die freien denkenden Geiſter, deren Accidenz ein Körper iſt, in eben dieſem Körper ein Weſen bildeten, das mehrere Seelen beſitze. Wie könnte ein Weſen beſtehen, in welchem verſchiedene freie Weſen, nach Maaßgabe ihrer Freiheit, ihre verſchiedenen Abſichten und Pläne verfolgten und um deswillen oft die entgegengeſetzteſten Beſchlüſſe faßten? Das Aeußerſte, was denkbar iſt, iſt, daß ein einziger freier Geiſt mitwirke und dabei thätig ſey, die Erſcheinung eines Körpers hervorzubringen. Wenn dieſer freie Geiſt, in Gemäßheit der ihm zuſtehenden Kräfte, mit anderen unfreien Geiſtern zuſammenwirkt, eine Frucht ihrer gemeinſchaftlichen Thätigkeit hervorzubringen; ſo braucht zwiſchen den Naturgeſetzen der Thätigkeit des freien Geiſtes und denen, nach welchen die übrigen unfreien Geiſter wirken, kein Widerſpruch ſtatt zu finden. Selbſt der freie Entſchluß des erſteren wird in den Wirkungen der letzteren nur in ſo weit Veränderungen hervorzubringen vermögen, als ſeine Kräfte dazu hinreichen. So iſt es in der That mit allen denjenigen Körpern beſchaffen, in denen wir eine Seele als thätig wahrnehmen, und nur auf dieſe Weiſe iſt es begreiflich, wie die formloſe Seele im Stande ſey, Dinge außer ſich zu erkennen und auf ſie wiederum zu wirken. Die Seele empfindet nicht bloß vermittelſt der Selbſtbeſchauung ihren eigenen Zuſtand und deſſen Veränderungen (Cap. II. S. 55.), ſondern auch vermöge der ſinnlichen Anſchauung diejenigen Eindrücke, welche von andern Kräften, als ihren eigenen hervorgebracht werden, in ſo fern ſie dadurch in dem freien Gebrauche ihrer Vermögen und ihrer Selbſtbeſtimmung behindert und geſtört wird, möge dieß nun unmittelbar durch diejenigen Atome ſeyn, aus denen ihr eigener Körper beſteht, oder mittelbar durch die Einwirkung anderer Körper

auf dieſen. Eine jede Empfindung des Sinnes beruht daher in einer Vorſtellung der ſie veranlaſſenden Veränderung des vorhergehenden Zuſtandes, wenn auch dieſe Vorſtellung ſogleich nicht zum klaren Bewußtſeyn kommt. Wäre es nicht alſo, ſo würde die Seele gar nicht im Stande ſeyn, die Empfindung zu zergliedern, die einzelnen Merkmale derſelben zu abſtrahiren und daraus Begriffe zuſammenzuſetzen. Umgekehrt wirkt die Seele auf den Körper und durch dieſen auf die Außenwelt, indem ſie diejenigen Kräfte in Bewegung ſetzt, durch deren Anwendung ſie ihren Leib mit hervorbringen hilft. Nur in ſo weit ſie ſich ſelbſt die Herrſchaft über ihre eigenen Kräfte verſchafft hat, vermag ſie mit Freiheit auf ihren Leib und auf die Welt einzuwirken. Außerdem wirkt ſie nach den Naturgeſetzen, denen ſie, als ein endlicher Geiſt, noch unterworfen iſt. Daß aber kein Körper das Erzeugniß einer einzelnen Kraft, oder eines Atomes, oder einer einzigen Subſtanz ſeyn könne, folgt daraus, daß jeder Körper, als ein zuſammengeſetztes Weſen, der möglichen Trennung ſeiner Theile unterworfen ſeyn muß, welche unmöglich ſeyn würde, wenn er Product eines einzigen Weſens wäre. Denn was ein Weſen für ſich allein, ohne Mitwirkung anderer Verhältniſſe, an Kräften äußert, iſt Ausfluß ſeiner weſentlichen Eigenſchaften, woraus eben ſein Weſen beſteht (§. 6. S. 19.). Iſt das Weſen eines Dinges unveränderlich, ſo müſſen es auch die Wirkungen ſeyn, welche aus dieſem Weſen ausſchließlich hervorgehen. Jeder Körper muß nothwendig das Product der Wirkungen mehrerer Geiſter ſeyn, und zwar mehrerer unfreier Atome, wobei höchſtens ein einziger freier Geiſt Theil nehmen kann. Es liegt auch nicht der mindeſte Widerſpruch in dem Begriffe eines unfreien Geiſtes. Denn jedes denkende Weſen muß zwar, wie wir geſehen haben, ein Geiſt ſeyn (Cap. V. S. 107.); aber daraus folgt nicht umgekehrt, daß jeder Geiſt müſſe denken können. Zum Begriffe eines Geiſtes gehört bloß die Einfachheit ſeines Weſens, welche aber, ohne zu denken, mithin ohne Freiheit, beſtehen kann. Eben darum können die Atome, welche wir uns als die Subſtanzen der Körper gedacht haben, auch ſelbſt noch keine Subſtanzen ſeyn, ſondern ſie ſind ebenfalls Accidenzen eines andern Weſens, durch deſſen Willen ſie beſtehen.

Dasjenige, was die wahrnehmbare Grundlage der Materie ausmacht, woraus dieſelbe zuſammengeſetzt wird, das nennen wir

Stoff, wobei jeder Stoff, ſobald er als ein Zuſammengeſetztes gedacht wird, wieder aus einfacheren Stoffen beſteht, bis man auf die Elemente, oder Urſtoffe, kommt. Zur Hervorbringung eines Körpers gehört alſo nothwendig einer Seits ein oder mehrere Stoffe und anderer Seits ein oder mehrere Kräfte, welche den Stoff geſtalten und die innere und äußere Form bedingen, in welche er gebracht wird. Die Phyſik der älteſten Philoſophen machte ſich vornämlich zum Vorwurfe, den Urſtoff zu ergründen, aus welchem Alles beſtehe, wobei der Eine das Feuer, der Andere den Aether, der Dritte das Waſſer oder die Feuchtigkeit dafür annahm. Die Fortſchritte der Naturkunde haben erwieſen, daß dieß gehaltloſe Vorausſetzungen ſeyen, und daß die Metalle ihre eigenthümlichen Elemente haben, hingegen der Sauerſtoff, Waſſerſtoff, Kohlenſtoff und Stickſtoff die Grundlage aller übrigen Materie, wie der Luft, ſo des Geſteins, und wie der Pflanzen, ſo der Thierleiber, vermöge ihrer verſchiedenartigen Verbindung abgeben, welche durch Kräfte vermittelt wird, ſo ſich zwar in ihren Wirkungen körperlich zeigen, an ſich aber raumlos ſind. Die Electricität, der Magnetismus und der Galvanismus, welche dahin gehören, ſind ſchon als Modificationen ein und derſelben Kraft erkannt worden, welche ihnen zu Grunde liegt, wie denn auch die Schwer- und Stoßkraft, die Trägheit und Schwungkraft, die Zuſammenziehungs- und Ausdehnungskraft, welche die Körper offenbaren, wahrſcheinlich nur die beiden Pole ein und derſelben Urkraft in verſchiedenen Beziehungen ihrer Anwendung ſind. Es möchte wohl Bewegung und Widerſtand noch als das eigentliche Weſen aller Naturkräfte erkannt werden, durch deren mannichfaltige Wechſelwirkung dieſe hervorgebracht werden. Der Fortſchritt der Bewegung entſpricht der Zeit, wie die Hemmung derſelben nach Maaßgabe des Widerſtandes den Stoff erzeugt und durch ihn Raum einnimmt. Es erklären ſich hieraus die ſo vielfach ſich kund gebende nahe Verwandtſchaft des Lichtes mit der denkenden Kraft in uns, und das Bedürfniß der Lebensluft für unſer irdiſches Bewußtwerden, ſo wie die Bewältigung und Zerſetzung alles Körperlichen durch Feuer und Luft. Umgekehrt unterliegt es keinem Zweifel, daß alle feſte Körper durch Erhärtung oder Erſtarrung des Flüſſigen ſich gebildet haben, wobei man nicht bloß das tropfbar Flüſſige, ſondern auch das elaſtiſch Flüſſige im Auge behalten muß. Iſt die erſtarrende

Kraft mächtig genug, in dem flüſſigen Stoffe alle eigene Bewegung zu unterdrücken, ſo entſteht das Lebloſe, im entgegengeſetzten Falle Lebendes. Das Erſtere kann ſowohl allmählig durch Niederſchlag oder Abkühlung, als auf einmal durch Zuſammenziehung entſtehen, wie es denn wahrſcheinlich iſt, daß alle Urgebirge und der feſte Kern unſrer Erdkugel auf einmal durch electriſche oder magnetiſche Zuſammenziehung einer Dunſtmaſſe Geſtalt gewonnen haben. Alles Lebende aber nimmt ſeinen Anfange in unmerklich geringem Keime durch Ausſonderung eines geringen Ballens elaſtiſcher Flüſſigkeit zu einem Kügelchen, in welchem die inwohnende Bewegungskraft fortarbeitet und auf welches zugleich eine äußere Kraft einwirkt, die da eine oder mehrere Einſackungen hervorbringt, indem vermöge dieſer Veränderung der Form die Lebensthätigkeit dieſes Theiles eine andere Richtung erhält und einen neuen Proceß beginnt. So lange dieſe äußere Kraft nicht hinzutritt, bleibt der Keim regungslos, wie umgekehrt ohne den Stoff im Keime jene wirkungslos bleibt. Wärme und Luft müſſen überdieß noch hinzutreten, als Unterſtützungs- oder Nahrungsmittel der urſprünglichen Lebensthätigkeit und des Keimſtoffes, ſo daß dieſe ſich als eine beſtimmte Vereinzelung, Individualiſirung und Ausſcheidung aus dem allgemeinen Grundprincipe oder der Urquelle alles Lebens und Daſeyns offenbar machen, welche aus demſelben zu ſchöpfen und ſich zu ernähren immer noch bedürftig ſind. Dieſe Abſonderung und Individualiſirung aus der allgemeinen Quelle, welche unter beſtimmten Bedingungen eintritt und durch die Wirkſamkeit der Grundprincipe ſelbſt vermittelt wird, iſt es ſonach, was aus dem Chaos die Einzelnweſen herausbildet und im Lebenden durch das Leben ſelbſt groß zieht; aber die Elemente dazu mußten ſchon vor ſeiner Entſtehung vorhanden ſeyn, und dieſe ſelbſt konnten nur durch verſchiedene Kräfte erzeugt werden, welche untheilbaren Weſen, Geiſtern, einwohnten.

Um wie viel haben wir uns durch dieſe Erkenntniß der Anforderung der Einheit genähert, welche die Vernunft erheiſcht! (Cap. IV. S. 98.). Alles, was exiſtirt, iſt Geiſt. Die Körper ſind nichts, als die Verſchiedenheiten der Verhältniſſe in der Zuſammenwirkung der Kräfte mehrerer Geiſter und in Beziehung auf uns, die wir die Körper empfinden, ſind ſie Erſcheinungen, d. h. Wahrnehmungen des Sinnes unſerer Seele, wodurch die

Summe aller der auf uns in jedem Körper zusammenwirkenden Kräfte unserer Seele vorgestellt wird. Die Aufhebung der Unendlichkeit jeder Kraft in ihren Wirkungen durch die entgegengesetzte Wirkung einer andern Kraft, und die neue Richtung dieser vereinten Kräfte, deren veränderte Thätigkeit ist es, was wahrgenommen wird und der Gegenstand einer solchen Wahrnehmung ist ein Körper. Die Materie der Körper bleibt Erscheinung, wie immer sie verändert, getheilt, aufgelöset und dargestellt werden möge. Nur die Form, d. h. das Verhältniß der Zusammenwirkung der verschiedenen Kräfte, ist Wirklichkeit, und in dieser innern Form besteht das wahre Wesen aller Körper. Sie alle zusammengenommen sind Folge der Bewegung, durch welche das Verhältniß der Zusammenwirkung der Geister bestimmt wird, und sind einem steten, unaufhörlichen Wechsel ihres Wesens unterworfen, eben darum, weil sie keine Wesen sind (Cap. VI. S. 115.).

Da die Körper nichts anderes sind, als Wirkungen der Geister, so folgt daraus von selbst die Uebereinstimmung der Gesetze für die Thätigkeit der Geister- und der Körperwelt. Was in dieser wahr ist, muß auch für jene gelten. „Die Körperwelt — eine Wirkung — ist mechanischen Gesetzen unterworfen, weil die geistige — die Ursache — es vor derselben war, oder vielmehr in derselben ist," wie Hr. v. Bülow treffend bemerkt. Eben so folgt daraus, daß das allgemeine und einzig erschöpfende Verhältniß in der Körperwelt kein anderes seyn kann, als das dynamische. Auf dem Verhältnisse der wirkenden Kräfte, durch welche sie entstehen, beruht die Beschaffenheit der Körper und das Maaß ihrer eigenen Kräfte. Jene erforschen und lenken, heißt diese bestimmen und beherrschen. Denn nur die in den Körpern wahrgenommenen Kräfte sind das Wirkliche, das Existirende in ihnen; alles andere ist äußerliche Form der Erscheinung und der Vorstellung derselben.

Es ist hieraus leicht zu erklären, wie die Menschen durch dunkle Vorstellungen dieser Wahrheiten haben verleitet werden können, Geister bannen, und durch sie die Natur beherrschen zu wollen.

Die Wirkung der Atome kann verschieden seyn. Sie besteht entweder darin, daß neue Erscheinungen durch die Kraft der Atome hervorgebracht, oder aber darin, daß Erscheinungen verhindert werden, welche sonst durch die Kraft anderer Atome erzeugt werden würden. Alle Erscheinungen der Körperwelt sind daher entweder

positiv oder bloß negativ. Von der letzten Gattung ist z. B. der Schatten, nach dem Urtheile der meisten Physiker, die Kälte, und nach der Ansicht eines neuen Chemikers sogar das Element des Wassers. Wenn diese Ansicht richtig ist, so würde sich daraus die Wahrnehmung der Physiker abnehmen lassen, daß bei der weiteren Ausbildung der Erde die Quantität des Wassers immer mehr abnimmt. Die Welt und die Erde, und alle einzelne Körper in ihr und unser eigener Leib sind also nichts anderes, als Erscheinungen, bewirkt durch das Zusammenwirken mit einander in Wechselwirkung stehender Atome. Sie sind nicht Schein, nicht unexistirend, nicht Geschöpfe unserer Einbildung; aber sie sind Erscheinungen, nicht für sich bestehend, nicht etwas an sich Wirkliches, sondern Aeußerungen der Kräfte der Atome, aus deren Inbegriff die Materie besteht. Darum kann jede Zerstörung der Körper nur eine Veränderung ihrer Form seyn; die Materie bleibt unversehrt. Darum verlangt der Chemiker trotz aller Zersetzungen eines Körpers das Gleichbleiben des ursprünglichen Gewichtes, das heißt, des Verhältnisses der Anziehungskraft der ganzen Erde zu den zusammen wirkenden Kräften in den einzelnen Körpern. Wären die Körper nicht bloß Erscheinungen, müßte ihnen ein eigenthümliches Wesen zugestanden werden, so würde die ganze Natur unbegreiflich seyn und die Vernunft sich bei ihren Untersuchungen darüber in Widersprüche verwirren, die unauflösbar wären. Was wirklich ein Wesen ist, und also wesentliche Eigenschaften besitzt, muß sich hierin gleich bleiben und in diesem Wesen unveränderlich seyn; denn mit der Veränderung des Wesens einer Sache hört sie auf, diese Sache zu seyn. Dieß gilt sowohl von der Materie, aus welcher die Körper beständen, als von der innern Form derselben, welche zu dem Wesen derselben, als zusammengesetzter Dinge, gehört (§. 6 S. 18.). Da aber aus eben dieser Ursache die Körper keinen eigenen Willen haben können (Cap. V. S. 105.), sondern nur durch einen fremden Willen existiren, so müssen sie auch der Veränderung fähig seyn. Denn ohne dieß würde ja derjenige Wille, durch dessen Kraft sie da sind, nicht durch sich selbst, sondern durch die natürliche Beschaffenheit der Körper, genöthigt seyn, sie gerade so zu erschaffen und zu erhalten, wie sie sind: es würde nicht von seiner Freiheit abhängen, hierunter anders zu verfahren; es würde sonach einen Willen geben,

der in ſeinen ſchöpferiſchen und erhaltenden Einſchließungen nicht frei, ſondern gebunden, und zwar unvermeidlich durch äußere Nothwendigkeit gebunden wäre. Es läßt ſich dagegen nicht einwenden, daß der erſchaffende Wille noch immer in ſo fern frei geweſen ſey, daß er ſich beſtimmen konnte, ob er überhaupt erſchaffen wollte, oder nicht, wie der Menſch aus eben dieſer Urſache frei genannt werden muß, wenn er ſich zu irgend einer Handlung beſtimmt, obgleich die Wirkungen ſeiner Handlungen nicht in ſeiner Gewalt ſind, ſondern von Naturgeſetzen abhängen. Der Menſch erſchafft nicht. Er fügt bloß ſeine Thätigkeit zu der Wirkung anderer vorhandenen Kräfte hinzu. Erſchaffen heißt, aus Nichts hervorbringen, oder vielmehr, einzig und allein aus ſich ſelbſt erzeugen, durch eigene Kraft, nicht durch Benutzung fremder Kräfte, zur Wirklichkeit bringen. Ein ſchaffender Wille, dem die Freiheit abgeht auf fremde Kräfte zu wirken und dieſe in Thätigkeit zu ſetzen, würde mithin, indem er ſchafft, unfrei ſeyn, wenn ſeine Schöpfung durch Geſetze außer ihm, durch die Naturgeſetze des Erſchaffenen, beſtimmt und geleitet werden ſollte. Eine Vorausſetzung, die überhaupt darum unſinnig iſt, weil es keine Geſetze für etwas geben kann, was überhaupt noch gar nicht, nicht einmal in Gedanken, exiſtirt.

Wenn nun die Beſchaffenheit von allem Erſchaffenen von dem freien Willen ſeines Urhebers abhängen, mithin der Veränderung nach den ihn beherrſchenden Geſetzen ſeiner eigenen Natur und der Natur der mit ihm in Berührung kommenden Dinge unterworfen ſeyn muß (Cap. VI. S. 114.); ſo folgt daraus, daß nichts Erſchaffenes an ſich vollkommen ſeyn kann, ſondern nur erſt durch ſeine Ausbildung der Vollendung zuwachſen muß (Cap. II. S. 77.), ja daß nicht einmal irgend etwas Erſchaffenes von Hauſe aus ſchon mit Freiheit begabt ſeyn kann, ſondern nur mit der Anlage zur Freiwerdung, zur Selbſtbefreiung, weil außer dem einen freien Weſen, durch deſſen Willen und Kraft das Erſchaffene zu Stande gebracht wird, kein anderes freies Weſen dazu mitwirken konnte. Erſt durch die Entwickelung dieſer Anlage wird die Freiheit erworben, und durch den Erwerb derſelben gelangt der Geiſt, der dadurch eines freien Willens mächtig wird und ſich ſelbſt Zwecke vorzuſetzen vermag, allmählig zur Selbſtſtändigkeit. Die Geiſter werden ſelbſtſtändig, ſo weit ſie des Gebrauches der

Vernunft theilhaftig und mächtig werden. Aber bei Dingen, welche aus Theilen beſtehen, und eben darum in dieſem Zuſtande der Vernunft in Ewigkeit unfähig ſind, bei allen Körpern alſo, welche immer nur Accidenzen bleiben können, iſt die Eigenſchaft der Veränderlichkeit eben ſo weſentlich, als die des Nichtſeyns. Alles was theilbar iſt, was eine Form hat, und durch dieſe den Sinnen erkennbar iſt, kann kein Weſen haben; es muß lediglich eine Erſcheinung ſeyn, d. h. der Inbegriff der Geſammtwirkung zugleich thätiger Kräfte von anderen Weſen, welche, nach ihrer eigenthümlichen Beſchaffenheit und nach der Natur unſerer Organiſation und unſers dermaligen Empfindungs- und Vorſtellungsvermögens, als ein Ganzes vorgeſtellt und von allen übrigen Vorſtellungen durch den Begriff abgeſondert wird. In dieſer Abſonderung der einzelnen Wahrnehmungen liegt eben ſo viel Urſache, daß uns die Erſcheinungen dieſer Welt gerade ſo und nicht anders vorkommen und, könnte man ſagen, erſcheinen, als in der Verſchiedenheit der Wirkungen derjenigen Atome, welche die Erſcheinung veranlaſſen. Immer aber können die Wahrnehmungen der Sinne niemals bloße Truggeſtalten und einzig und allein Geſchöpfe unſerer Seele ſeyn, ſondern die Verſchiedenheit in ihnen muß durch Urſachen außer uns, durch die Thätigkeit der zuſammenwirkenden Atome begründet ſeyn, wie wir auch bereits eingeſehen haben.

Wenn nun dieſe letzteren ſich noch im Zuſtande der phyſiſchen Gebundenheit, des Zwanges und der Unfreiheit befinden, und mithin kein Bewußtſeyn und keinen Willen haben, noch nicht Subſtanzen ſind; ſo können ſie durch ſich ſelbſt auch nicht den Platz beſtimmen, auf welchem ſie ſtehen, und auf welchem ſie wirken und auf ſich wirken laſſen; vielmehr muß ihnen dieſer Platz von demjenigen Weſen angewieſen werden, durch welches ſie exiſtiren. Da ſie aber unvergänglich ſind und mithin nur durch die Macht eines unendlichen Weſens exiſtiren können, dieſes aber nur Geſchöpfe ſchaffen kann, welche durch ihren freien Willen ſich vervollkommnen können, ſo muß die Natur der Atome ſo beſchaffen ſeyn, daß ſie zur Geiſtigkeit entwickelt und der Vernunft theilhaftig werden können. Nothwendig werden alſo alle Atome nach und nach, vermöge ihrer Natur, ſich aus dem Zuſtande der unwillkührlichen Wechſelwirkung mit ihren Außenweſen losmachen und immer mehr dem Zuſtande der Freiheit, d. h. der Entledigung äußerer Einwirkungen und der Kraft, nur

dem eigenen Willen zu folgen, zureifen. So ſehen wir, daß die ganze Natur nur die Pflanzſchule der Freiheit und ihre Erzeugerin iſt. Da aber die Freiheit nur durch ſich ſelbſt erworben werden kann, da ſie nur dann ein moraliſches Gut iſt, wenn ſie aus ſich ſelbſt hervorgegangen iſt, ſo durfte kein Weſen, das zum Genuſſe des Glückes der Freiheit berufen war, dieſe unmittelbar aus der Hand des Schöpfers erhalten, ſondern es mußte aus dem Zuſtande der bindendſten Nothwendigkeit anfänglich nach den Geſetzen ſeiner Natur durch eigene Kraft ſich erheben bis zum leiſeſten Anfange der Freiheit, und von da mit freiem Willen fortklimmen, um den Gipfel der Seligkeit zu erreichen. Die Freiheit des Schöpfers ſelbſt läßt nicht zu, urſprünglich freie, d. h. mit Vernunft begabte Weſen zu erſchaffen. Die Vernunft muß ſich durch ihre eigene Thätigkeit aus den Denkgeſetzen des Erkenntnißvermögens entwickeln und ausbilden, und die Freiheit aus der Gebundenheit, das Leben aus dem Lebloſen erſtehen. So ſehen wir in der Natur aus den todten Mineralien, mittelſt der befruchtenden Erde, des nährenden Waſſers, des erregenden Lichtes und der belebenden Wärme, Pflanzen entſpringen, in denen ſchon ein innerer Organismus und ſelbſt bei vielen ſchon ein Grad der Empfindung anzutreffen iſt; von ihnen erhebt ſich die Natur zum ſinnenbegabten Thiere, welches in unendlichen Abſtufungen zur freieſten Bewegung, zur ſinnlichen Erkenntniß fortſchreitet, bis wir den vernunftbegabten Menſchen, als das Vollkommenſte der Schöpfung auf dieſer Welt, finden. In ſtetiger Stufenfolge erkennt der aufmerkſame Naturforſcher das Fortſchreiten der Naturkräfte zu immer vollendeteren Ausbildungen in der Reihe der Erſcheinungen, und wenn auch die erhöhte Thätigkeit irgend einer Kraft verſchiedene Abweichungen von dieſem Geſetze der Stetigkeit veranlaßt, ſo iſt doch ſelbſt die Entfernung an feſte Regeln geknüpft und wendet immer wieder in die gerade Reihe der gleichmäßigen Ausbildung aller Kräfte um. So wäre es denn, wenn unſere Seele zugleich mit dieſem Leibe entſtehen und vor dieſem Leben noch nicht exiſtirt haben ſollte, ſehr gut denkbar, daß ſie durch und mit der Entwickelung des Embryo erſt entbunden und, gleichnißweiſe zu reden, durch eine chemiſche Zerſetzung frei gemacht, oder doch erſt durch die Vorrichtung eines Werkzeuges, mittelſt deſſen ſie ihr Vermögen der Freiheit anwenden und bethätigen kann, durch

die Ausbildung des Leibes, derselben mächtig würde. Ob andern Welten bestimmt sind, neben der unsrigen, durch andere Entwickelungsstufen, freie Wesen zu erzeugen und auszubilden, oder ob die Welten selber in dem Verhältnisse stehen, daß sie den Geistern verschiedene Felder ihrer Vervollkommnungsleben nach und nach gewähren, wer will dieß bestimmen? Selbst die Entdeckungen, welche wir bereits über die Beschaffenheit des Mondes gemacht haben, lassen uns hierüber noch keine gegründeten Muthmaaßungen fassen. Nur so viel läßt sich behaupten, daß, da unsere Seele immer in neuen Körpern fortleben wird, obgleich immer in weniger irdischen, d. h. also in größerer Entfernung von der unfreiwilligen Einwirkung anderer Atome auf sie (Cap. VI. S. 119.), sie auch in jedem Lebenszustande der Bewohner einer, oder mehrerer, oder aller Welten seyn muß, weil sie immer mit denjenigen Atomen, welche die Materie ihres Körpers bilden, zu einem Wesen vereiniget seyn und durch diesen Leib mit denjenigen Körpern im Verkehr stehen wird, welche mit den Atomen des Seelenleibes in Wechselwirkung stehen.

Da nun alle Körper nichts Wirkliches sind und die Materie, deren Product sie sind, aus Atomen besteht, welche sich zu freien Geistern entwickeln; so folgt, daß auch die Idee des Raumes nichts Absolutes sey, sondern nur eine Vorstellung von dem Nebeneinanderseyn der Atome und Stoffe, und der durch sie hervorgebrachten Erscheinungen.

Wie es zugeht, daß sich aus den Elementarkräften oder Geistern einzelne Atome absondern und individualisiren, vermag der Verstand wohl kaum je zu begreifen, wenn auch die weitere Ausbildung der Naturgeschichte ohne Zweifel hierüber noch durch weitere Aufschlüsse Ahnungen und Ideen anregen möchte. Aber eben so wenig vermag ich das Wesen der Einheit zu definiren, noch mir vorzustellen, was ein mathematischer Punct sey. Wie aus diesem in der Mathematik Linien, Figuren und Körper construirt werden; so bilden sich in der Natur die Körper aus den Atomen. Dieses Bild gibt zwar keine Erklärung des unserm Verstande Unbegreiflichen, aber es bringt die Idee zu einem hohen Grade der Klarheit. Was wir jedoch ganz gewiß wissen, denn die Mathematik beweiset es, ist, daß aus unendlichen Gleichungen, endliche Größen gefunden werden; daß das Endliche aus dem Unendlichen, nach

bestimmten Regeln, hervorgehe. Die Erfahrungen der Naturforscher bestätigen diese Analogie.

„Der Zusammenhang zwischen der in Vorstellungen lebenden Seele und der organischen Lebenheit des Körpers ist — um mit Burdach zu sprechen — unsrer unmittelbaren Erkenntniß gleichfalls entrückt. Indessen haben wir eine Leuchte, mit welcher wir in diesen Schacht uns wagen können, nämlich die Einsicht, daß das leibliche Leben ebenfalls auf geistigem Grunde beruht, welcher die ganze Organisation des Leibes und alle Veränderungen desselben bestimmt. Dieses Licht verscheucht alle die Gespenster von ätherischen Mittelwesen zwischen leiblicher und geistiger Natur, welche die Phantasie so leicht vorgaukelt. — Die Schranken, durch welche das Endliche zum Daseyn gelangt, sind Zeit und Raum (Cap. I. S. 44.). Das Daseyn im Raume ist das Auseinanderseyn, das Aeußere, die Materie; der Grund des äußeren Daseyns ist ein Inneres, in der Zeit sich Offenbarendes, die Kraft. Diese verhält sich im Kreise des Endlichen zu jener, wie das Unendliche zum Endlichen überhaupt; alle Materie beruht auf Kräften und kommt durch sie zu Stande; aber die Kraft kommt auch nicht zur Aeußerung und zum Daseyn, außer an der Materie. Die Gesammtheit des Endlichen ist das Offenbarwerden des Unendlichen, muß ihm also entsprechen; die Welt ist daher eine ewige und gränzenlose Schöpfung, eine unbegränzte Mannichfaltigkeit mit Uebereinstimmung der Theile und Einheit der Gesetze, eine unabsehbare Kette einander wechselseitig bestimmender und insgesammt durch das Ganze bestimmter Glieder. Die Körperlichkeit ist die Erscheinung der Geistigkeit, das Weltall der absolute Organismus, in welchem das Ganze sich im Einzelnen spiegelt," und alles Einzelne eine zusammenhängende Kette von Erscheinungen der stetig fortschreitenden Vollendung vorstellt.

Capitel VIII.

Sinn.

Auch unſer Körper iſt alſo nur eine Erſcheinung und eben darum vergänglich. Aber ſeine Verbindung mit der Seele iſt für dieſe zu deren Entwickelung unumgänglich nothwendig. Ohne dieſen Leib würde ſie in dem Zuſtande der Erſtarrung bleiben, in welchem wir ſie bei den Kindern bemerken. Denn,

I. Sogar das Selbſtbewußtſeyn, als der Grund aller Erkenntniß, würde ohne den Leib in der Seele ſchlafen und nie lebendig werden. Es muß zwar in der Seele ſchon vorhanden ſeyn, um alle Außendinge von ſich ſelbſt unterſcheiden zu können; aber nur durch die Wahrnehmung der erſteren erhält die Seele Gelegenheit, die wirkliche Unterſcheidung vorzunehmen, alſo das Selbſtbewußtſeyn in Thätigkeit zu ſetzen. Außerdem könnte ſie dazu keine Veranlaſſung haben, und würde, vermöge des Principes der Ruhe, als dem Ziele alles Strebens und aller Seligkeit, im ewigen Schlummer fortleben. Dieſe Unthätigkeit zu ſtören, bedurfte es äußerer Reize, und dieſe erhält die Seele durch die ſinnlichen Wahrnehmungen des Leibes. Denn ſie ſelbſt, ohne Leib, war außer Stande, Dinge außer ſich wahrzunehmen. Nur erſt durch den Leib tritt ſie in Verbindung mit der Welt außer ihr. Dieſer nimmt die Wirkungen anderer Körper auf und läßt ſie die Seele, vermittelſt des Sinnes, empfinden. Denn nur die Seele hat einen Sinn, woher die Redensart kommt: Sinn für etwas haben, ſinnig ſeyn ꝛc., und es iſt nur vermöge einer Verwechſelung der Ausdrücke, daß wir im gemeinen Leben von Sinnen des Körpers reden, da doch in dieſem nur Sinneswerkzeuge ſind.

Vermöge des Sinnes kann die Seele nämlich die Veränderungen und Zustände empfinden, welche in dem mit ihr vereinigten Leibe eintreten (Cap. VII. S. 133.). Betrifft diese Empfindung den eigenen Zustand des Leibes und diejenigen Veränderungen, welche durch sein organisches Leben oder durch die Thätigkeit der einzelnen Theile dieses Leibes hervorgebracht werden, so nennen wir solche den inneren Sinn. Betrifft dieselbe aber die Eindrücke, welche von den Dingen außer uns auf unsern Leib gemacht werden, so nennen wir sie den äußeren Sinn, und (per Synectochen) diejenigen Theile des Körpers, welche diese Eindrücke aufnehmen, die Sinne, eigentlich Sinneswerkzeuge; so wie auch die Eindrücke selbst Sinne genannt werden. Wir unterscheiden nämlich die verschiedenen Arten der Eindrücke, welche wir wahrnehmen und wodurch wir Kenntniß von den Dingen außer uns erlangen, nach der Verschiedenheit der Ursachen und der Wirkungen, die in ihnen vermittelt werden, und da finden wir, daß alle unsere Empfindungen sich auf fünf Gattungen zurückbringen lassen, nämlich Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen.

Man hat noch einen sechsten Sinn aufzählen wollen, nämlich den des Tastens, weil das Gefühl in den Fingerspitzen an Deutlichkeit, Bestimmtheit und Feinheit sich von dem Gefühle aller übrigen Theile des Körpers unterscheidet. Da aber hierdurch nur der Grad der Unterscheidungsfähigkeit der Empfindungen bestimmt, nicht aber die Art der Empfindungen selber verändert wird, so würde es unlogisch seyn, das Gefühl des Tastens als einen besonderen Sinn aufzuführen. Ueberdieß hängt die Fünfzahl mit einem Gesetze der Gestaltung des menschlichen Leibes zusammen, welche sich allgemeiner in ihm offenbart.

Mit allen unseren Sinnen aber vermögen wir nicht, die Körper außer uns in allen ihren Theilen, Aeußerungen, mit einem Worte, ihrem ganzen Wesen nach, uns vorzustellen. Wir nehmen nicht diese Körper selber, oder, wie eine Philosophenschule glaubte, ein dem Ganzen gleichgestaltetes Theilchen in unsere Sinne auf, sondern wir empfinden bloß diejenigen Beschaffenheiten oder Wirkungen der Körper außer uns, wodurch sie mit den Atomen unsers Leibes in Wechselwirkung stehen. Alle übrigen Eigenschaften, Beschaffenheiten und Kräfte der Dinge vermögen wir nicht aufzufassen, und sie gehen für uns entweder ganz verloren, oder wir können ihre

Exiſtenz uns nur durch Schlüſſe aus den von uns erfahrnen Wirkungen derſelben darthun, aus denen wir ihre Urſachen folgern. Hieraus folgt:

1) daß es unrecht iſt, ſogleich über Täuſchung, Irrthum oder Betrug zu ſchreien, wenn neue Naturerſcheinungen entdeckt werden, über die unſere bisherigen Erfahrungen uns gar keinen Aufſchluß geben und uns die Urſache nicht auffinden laſſen. Welche unendliche Menge von Naturkräften und Wechſelwirkungen der Atome mögen uns verborgen ſeyn, weil unſere Sinne nicht geeignet ſind, ſie wahrzunehmen! Beſcheiden wir uns doch, daß wir nicht die Welt ſind, noch die Welt weder aus unſerm Bewußtſeyn herſtellen, noch mit unſerer Erfahrung umfaſſen können. Es wäre ſogar möglich, daß unſer Leib noch Sinneswerkzeuge enthielte, welche wir bloß um deßwillen noch nicht kennen, weil ſie bisher noch nicht angeregt worden ſind. Der Kluge wird nicht jede Neuigkeit glauben, welche zu Tage gefördert wird, noch weniger wird er ſeine Handlungen nach Erfahrungen beſtimmen, deren Gewißheit noch bezweifelt werden kann; aber eben ſo wenig wird er neue Entdeckungen um deswillen geradezu für unwahr erklären, weil ſie bisher nicht gemacht ſind, oder weil ſie Sätzen zu widerſprechen ſcheinen, welche aus den bisherigen Erfahrungen abgeleitet worden ſind, oder daraus ſich nicht erklären laſſen. Vielmehr wird jede neue Entdeckung ſeine Wißbegierde reizen, er wird ſich darüber Aufklärung zu verſchaffen ſuchen und Alles nach den Regeln der hiſtoriſchen Wahrheit prüfen und beurtheilen.

2) Selbſt über den mittelbaren Einfluß, den die Dinge außer uns auf unſere Seele haben, läßt ſich gar nicht abſprechen. So viel läßt ſich mit Gewißheit behaupten, daß weder Geiſter, welche raumlos ſind (Cap. V. S. 108.), unter ſich unmittelbar auf einander wirken können, noch daß unſere Seele einer unmittelbaren Einwirkung anderer Körper, als des mit ihr verbundenen Leibes, unterliegen könne, ſo wenig wir im Stande ſind, Geiſter außer uns unmittelbar wahrzunehmen. Die Furcht vor Geſpenſtern oder Geiſtern iſt daher überaus lächerlich. Aber die möglichen Einwirkungen der Körper unter einander, alſo auch anderer Körper auf unſern Leib, und

umgekehrt, ſind uns viel zu wenig bekannt, um darüber abſprechen zu können. Ich vermag nicht zu entſcheiden, ob im Somnambulismus die Bewegbarkeit des Nervengeiſtes, der nach den neueſten Beobachtungen mit einer magnetiſchen Flüſſigkeit verwandt zu ſeyn ſcheint, welche mehr oder weniger durch die ganze Welt zerſtreut ſeyn mag, ſich meilenweit erſtrecken könne und ob bei den dieſerhalb gemachten Erfahrungen nicht Täuſchungen vorgefallen ſind? aber eben ſo wenig möchte ich behaupten, daß es unmöglich ſey.

3) Weil die Körper ſelbſt nur Erſcheinungen aus der Zuſammenwirkung von Atomen ſind, ſo iſt es unmöglich, daß unſer Leib mit ſeinen Organen die Körper ſelber empfinde, ſondern er kann nur die Wirkung empfinden, welche die gemeinſchaftliche und durch wechſelſeitigen Einfluß modificirte Kraft der Atome des wahrgenommenen Körpers auf ihn macht (Cap. VII. S. 133.). Das Auge wird nichts gewahr, als das Licht, deſſen Mangel, den Schatten und deſſen Brechungen, die Farben.

Das Ohr wird bloß durch die Schwingungen der Luft erſchüttert, welche der Schall erzeugt, und unterſcheidet die extenſive und intenſive Größe und Mannichfaltigkeit dieſer Schwingungen.

Der Gaum wird durch die Salze und Säuren und die Naſe durch den Dunſt der Körper und durch die darin aufgelöſeten flüchtigen Oehle und Laugen gereizt, und mit dem Gefühle empfinden wir den Widerſtand des fühlbaren Körpers und ſeiner einzelnen Theile, ob dieſe leicht oder ſchwer verſchiebbar, eben oder uneben zuſammengereiht ſind; alſo die Flüſſigkeit oder Trockenheit, Weiche oder Härte, Glätte oder Rauheit und Unebenheit der Oberfläche des Körpers.

So ſind es alſo immer nur einzelne Aeußerungen des Zuſtandes oder der Thätigkeit des empfundenen Körpers, welche uns jeder Sinn vorſtellt und worüber die Beobachtungen, welche uns die empiriſche Pſychologie aufbewahrt, jeden Zweifel löſen. Dieſe Affectionen der Sinne, welche wir ſo eben aufgezählt haben, werden mittelſt der Nerven bis ins Gehirn fortgepflanzt und in dieſem auf eine bis jetzt noch nicht entdeckte Weiſe, aber wahrſcheinlich vermittelſt des Nervengeiſtes, eines

ätherischen Wesens, welches die Verbindung zwischen Körper und Seele macht, durch den Organismus des Körpers selber erzeugt und entbunden, durch die Thätigkeit der Seele im Leibe aber verzehrt und verflüchtiget wird, der Seele mitgetheilt. Die Anatomie hat vollständig dargethan, daß nur in den Sinneswerkzeugen die Empfänglichkeit für den äußeren Eindruck liegt, daß nur da diejenigen Vorrichtungen angetroffen werden, vermöge welcher jene beschriebenen Aeußerungen der Außenkörper aufgefaßt werden können, z. B. im Auge die durchsichtigen Häute zur Brechung der Lichtstrahlen und die Spiegelwand zur Auffassung des Bildes; daß aber in den Nerven, welche die erhaltenen Eindrücke bis zum Gehirne fortführen und in dem letzteren selber gar keine weiteren Organe zur Verarbeitung oder Umgestaltung der erhaltenen Eindrücke vorhanden sind. Diese kommen also in die Seele, so wie sie von den Organen aufgefaßt worden sind, und auch jene erhält nur die Vorstellung von den Empfindungen des Körpers, oder vielmehr seiner Sinneswerkzeuge, bei den schon bezeichneten Einwirkungen der wahrgenommenen Körper, also z. B. nur die Vorstellung von der Wirkung des Lichtes, der Luftbewegung ꝛc. Da aber die meisten Körper zugleich durch mehr als einen Sinn empfunden und die Eindrücke der einzelnen Sinne, welche die Seele gleichzeitig empfängt, von dieser zusammengefaßt und als Wirkungen einer und derselben Ursache verglichen werden, so folgert die Seele hieraus die Form der Körper und weiterhin das Wesen derselben durch fortgesetzte Vergleichungen und wird durch das Gedächtniß in den Stand gesetzt, bei derselben Empfindung auch nur eines Sinnes sich den, dieses Gefühl verursachenden, Körper wieder vorzustellen. So z. B., wenn das Auge gewahr wird, daß ein lichter Punct zirkelförmig sich immer mehr in Schatten verliert, bis rund herum eine von dieser Regelmäßigkeit ganz abweichende Mannichfaltigkeit von Farben und Licht sichtbar wird und man zu gleicher Zeit fühlt, daß jener lichte Punct die höchste Erhabenheit einer Kugelfläche ist; so wird man, sobald das Auge dieselbe Erfahrung macht, sagen: man habe eine Kugel gesehen. Wenn also,

α) wir Dinge nur durch einen Sinn wahrzunehmen vermögen,

so sind wir sehr wenig sicher, uns nicht ganz falsche Vorstellungen von ihrer Beschaffenheit zu machen. Das Kind z. B. greift nach der Flamme des brennenden Lichts mit eben der Begierde, wie nach dem blanken Goldstücke. Nur erst durch die Zusammenstellung der Erfahrungen verschiedener Sinne, oder durch die Vergleichung der Erfahrungen verschiedener Zeiten gewinnen wir die Sicherheit, uns vor Sinnestäuschungen zu bewahren. Hierin liegt der Grund, daß die Jugend leichter zu täuschen ist und leichter sich selbst betrügt, weil die mehreren Erfahrungen des Alters Gelegenheit zu mehreren Vergleichungen geben, die Ueberlegung thätig machen und dadurch die Bedachtsamkeit fördern. Der junge Mann ahnet alle die Klippen nicht, welche der erfahrene Greis erst sondirt, bevor er sich außer Gefahr hält.

β) Durch die Sinne erlangen wir niemals unmittelbar Vorstellungen von den wahrgenommenen Dingen, sondern nur Vorstellungen von denjenigen Eindrücken, welche sie auf uns gemacht haben. Aus der Vergleichung dieser Eindrücke folgert dann die Seele auf die Beschaffenheit der Dinge, welche diese Eindrücke hervorgebracht haben, indem sie theils aus derselben Wirkung auf dieselbe Ursache schließt, theils umgekehrt berechnet, welche Wirkungen aus gewissen Ursachen entstehen müssen und in wie fern daher eine gemachte Wahrnehmung wirklich wahr sey oder derselben eine Täuschung zum Grunde liege. Wer z. B. die Natur der Bewegung der Lichtstrahlen erkannt hat und daraus weiß, daß dieselben sich in den verschiedenen durchsichtigen Körpern verschieden brechen, der weiß auch, daß der Mond am Horizont größer aussehen muß, als im Scheitelpuncte, und daß mit der Entfernung die Größen kleiner erscheinen; ein solcher wird also bei der Vorstellung von der Größe des Mondes, diese weder nach dem verjüngten Maaßstabe der Wahrnehmung des Auges, noch nach der Veränderlichkeit der Luftdicke, durch welche die Mondstrahlen dringen, auffassen. Hieraus wird klar, daß die Seele keine Vorstellung von den Dingen außer uns haben könne, als vermittelst der Schlüsse, welche sie aus den Eindrücken zieht, die sie durch die Sinne empfängt. Die ersten sinnlichen Wahrnehmungen werden daher für die Menschen ver-

loren gehen, weil die Empfindungen der wahrgenommenen Eindrücke rein hiſtoriſch vorübergehen, ohne die Seele zu Vergleichungen, zu Urtheilen und zu Schlüſſen zu veranlaſſen. Sie weiß wohl, daß ſie etwas empfunden hat, aber ſie hat noch keine Veranlaſſung, das Wiederkehrende und Gleichbleibende in dieſer Empfindung zu unterſcheiden, mithin auch keine Veranlaſſung, durch Vergleichung die Merkmale der Uebereinſtimmung oder Verſchiedenheit der Empfindungen zu beurtheilen, ſich davon eine Vorſtellung zu machen und davon auf die Urſachen deſſelben zurückzuſchließen.

γ) Bevor der Menſch irgend eine Vorſtellung von einem Dinge außer ſich in ſeine Seele aufnehmen kann, muß derſelbe nothwendigerweiſe entweder einen und denſelben Eindruck mehrere Male empfunden und daraus den Schluß auf die vorhandene Urſache dieſer Wirkung gemacht haben, oder er muß gleichzeitig verſchiedene Eindrücke durch mehrere Sinne empfangen und daraus die Vorſtellung der wirkenden Urſache ſich zuſammenſetzen. Hieraus wird es deutlich, warum auf das neugeborne Kind die Außendinge anfänglich nur vorübergehende Eindrücke machen, warum nur erſt durch öftere Wiederholung derſelben Eindrücke nach und nach immer mehr Vorſtellungen erweckt und dieſe im Entſtehen meiſtentheils durchaus unrichtig, erſt durch den Geſammtgebrauch der verſchiedenen Sinne berichtiget werden. Iſt aber erſt das ſogenannte dumme Quartal vorüber und das Kind hat nur erſt den Weg gefunden, auf welchem Vorſtellungen entſtehen, ſo häufen dieſe ſich auch mit einer bewundernswerthen Schnelligkeit.

δ) Aus den übereinſtimmenden Vorſtellungen nun bildet der Verſtand nach und nach Begriffe, indem er das Uebereinſtimmende in mehreren Vorſtellungen zuſammenfaßt, oder vielmehr indem er die gleichartige und doch ſpecifiſche Affection, welche die Seele bei gleichen Vorſtellungen empfindet, erkennt und von andern unterſcheidet; die Begriffe ſind daher kein Object der ſinnlichen Erkenntniß mehr, ſondern allein Gegenſtand der intellectuellen Anſchauung, und nur die Vorſtellungen, von denen die Begriffe abſtrahirt worden ſind, waren Wirkungen der ſinnlichen Wahrnehmung (Cap. II. S. 55.). Es ſind ſonach die Begriffe, welche wir aus der

Erfahrung abſtrahiren, rückſichtlich ihrer äußeren Beſchaffenheit und ihrer Ausbildung von derſelben Art, als diejenigen, welche die Speculation erfindet. Da aber

ε) in dem Begriffe nicht die Gegenſtände, welche er umfaßt, ſelber vorgeſtellt werden, ſondern nur die Merkmale, welche aus den Vorſtellungen dieſer Gegenſtände oder eines Gegenſtandes der Art abſtrahirt worden ſind, ſo können unſere Erfahrungsbegriffe natürlich nur inſofern mit der Wirklichkeit übereinſtimmen, als die ihnen zum Grunde liegenden Vorſtellungen ſelber wahr ſind. Die Wahrheit der Vorſtellungen aber beruht, nach dem Vorigen, einmal auf der richtigen Auffaſſung des ſinnlichen Eindruckes, welchen der wahrgenommene Gegenſtand verurſacht, andern Theils auf der Richtigkeit des Schluſſes, durch welchen dieſer Eindruck erſt eine Vorſtellung von dem Gegenſtande wird, wie ſo eben unter β) bemerkt wurde. Welche Fehler nun hiebei vorkommen und was es überhaupt mit dieſer Art von Schlüſſen für eine Bewandtniß habe, darüber wollen wir uns ſogleich im nächſten Capitel unterhalten. Vor der Hand iſt jedoch ſo viel klar, daß

ζ) es nicht die wirkliche Beſchaffenheit der Dinge iſt, welche unſere Entſchließungen beſtimmt, ſondern allein die Vorſtellungen, welche wir von den Dingen haben. Da nun beide ſehr verſchieden ſeyn können, ſo wird im practiſchen Leben weit mehr darauf ankommen, dieſe zu beſtimmen, als auf die Beſchaffenheit der Dinge ſelber zu wirken. Allerdings wird in der Regel und ohne Dazwiſchenkunft anderer Urſachen, im Allgemeinen die Vorſtellung mehrerer Menſchen durch die wahre Beſchaffenheit der Sachen beſtimmt werden. Es gibt aber auch viele Fälle, wo, beſonders durch Leidenſchaften, welche die Empfindungsfähigkeit des Sinnes und ſogar den Zuſtand der Sinneswerkzeuge ſelber verändern, ganz andere Vorſtellungen erweckt werden, als die Natur der Dinge, unter anderen Umſtänden, erwecken müßte. Es kann daher auch Fälle geben, wo es weit leichter iſt, auf die Vorſtellungen der Menſchen zu wirken, als auf die wahre Beſchaffenheit der Dinge, und wo durch eine Veränderung des Geſichtspunctes oder Herbeiführung mitwirkender Urſachen, die

Vorstellungen verändert werden, ohne daß die Dinge sich im mindesten ändern. Eben so klar ist es, daß

η) durch sinnliche Wahrnehmungen an sich das Wesen der Dinge niemals erkannt werden könne, weil wir weder die Dinge selber, noch alle ihre Eigenschaften, erkennen, sondern nur diejenigen Eigenschaften beobachten können, wodurch unsere Sinne gereizt werden und welche nicht einmal nothwendige, sondern ganz zufällige Eigenschaften seyn können, wie z. B. die weiße oder rothe Farbe des Schnees. Das Wesen der Dinge ist daher nicht durch die Erfahrung, sondern allein durch die Denkkraft der Seele zu ergründen, welche alles Zufällige in der Erfahrung von dem Nothwendigen und Unveränderlichen absondert und daraus das Wesen der Dinge construirt (Cap. II. S. 58.). Da aber durch die Sinne nur die Eindrücke der Außendinge auf uns wahrgenommen werden, mithin alle sinnliche Erkenntniß nur das Verhältniß der Wirkungen der Dinge auf unsere Sinneswerkzeuge, also etwas Formelles betrifft; so kann auch, weil die Form allein nicht das Wesen der Dinge ausmacht, sondern nur eine Bestimmung der Materie ist, das Wesen der Dinge nicht durch die Erfahrung, sondern allein durch die Vernunft erkannt werden. Aber die Erfahrung liefert der Vernunft auch hierzu den Stoff, indem diese durch Vergleichung der Erfahrungen sich in den Stand setzt, die Ursachen der Wirkungen der Dinge und am Ende die Gesetze, nach welchen die Materie sich formt, zu ergründen und auszuspähen. Je mehrere Erfahrungen daher gemacht werden, desto mehrere Vergleichungen sind möglich und desto größere Fortschritte kann die Weisheit thun, deren Vorwurf es ja ist, die Ursachen und das Wesen der Dinge zu erforschen. Aus diesem Grunde ist die Kunst, Gold zu machen, von jeher der Stein der Weisen genannt worden, weil, um Gold zu machen, die Kenntniß der Bestandtheile oder vielmehr des Wesens des Goldes, besessen werden müßte, und sich von demjenigen, der das Wesen des Goldes kennte, auch voraussetzen läßt, daß er das Wesen der übrigen Dinge wohl wisse, daß er also ein Weiser sey. Daher fast in allen Ländern und zu allen Zeiten von den Weisen große Kenntnisse in der Physik erfordert und gesucht wurden. Aus eben dem Grunde

ſollte billig das Studium der Philoſophie nicht nur der Erlernung jeder andern Wiſſenſchaft vorausgehen oder ſie doch begleiten; ſondern es naht ſich auch eine jede Wiſſenſchaft ihrer Vervollkommnung nur in dem Grade, als darin mehr philoſophirt wird. Damit iſt aber nicht geſagt, daß die Speculation die Erfahrung verdrängen ſolle, ſondern nur, was auch ſchon aus dem Vorhergehenden folgt, daß beide Hand in Hand gehen ſollen, weil beide, ohne einander, nicht weit vorwärts kommen. Die Erfahrung allein lügt, der Verſtand allein betrügt, ſagt ein Sprichwort.

II. Eben dieß iſt der zweite große Vortheil, welcher aus der Bekleidung unſerer Seele mit einem Leibe entſpringt. Geſetzt jene wäre ohne Leib auch fähig, ſich aus ihrer träumenden Kindheit zu erheben, ſie vermöchte ſich ſelbſt zu erkennen und daraus die Geſetze ihres Daſeyns und ihrer Thätigkeit zu entwickeln; ſo würde dieß doch nie über den Umfang ihres Ich herausgehen und alle Begriffe, welche in dieſem nicht eingeſchloſſen ſind, wären ihr ewig fremd. Nur durch den Leib kommen wir in Berührung mit der Außenwelt, nur durch deſſen Hülfe werden wir bekannt mit dem, was außer uns iſt. Von der Wahrnehmung der einzelnen Erſcheinungen ſchreiten wir fort bis zur Erkenntniß des Weſens und des Grundes alles deſſen, was da iſt. Nur durch den Leib

III. können wir ferner auf unſere Nebenmenſchen wirken. Denn die Einwirkung der Geiſter auf einander iſt nur möglich vermittelſt der Leiber, mit denen ſie vereiniget ſind (Cap. VI. S. 112.). Ewig einſiedleriſch müßte die Seele leben ohne Leib, und alle die Vortheile, welche die menſchliche Geſellſchaft für jedes Glied derſelben hervorbringt, gingen ihr verloren. Der Geiſt für ſich allein wüßte nichts anderes, als ſein Ich und jenes unerreichbare Weſen der Gottheit, in welchem er ſein Ich ſchwindelnd verlieren würde; von einem Leben aus ſich heraus könnte die Seele keine Vorſtellungen haben, da ſie nichts davon wiſſen könnte, was außer ihr noch iſt. Der unkörperliche Geiſt ohne Leib würde alſo verdammt ſeyn, im reinen Egoismus, dem Grade aller Moralität und aller Seligkeit, zu leben. Er könnte keine anderen Pflichten üben, als die gegen ſich ſelbſt, weil er keinen anderen Gegenſtand einer Pflicht kennen könnte. Zwar würde ihm die reine Vernunft gebieten, gegen andere Weſen nach den Geſetzen der Vernunft zu handeln, aber die

bloße menſchliche Vernunft würde ihm niemals ſagen können, ob es noch ſolche andere Weſen gibt, und ſie würde ihn alſo nie in irgend einem Falle auffordern, ihre Gebote zu verwirklichen, in Ausübung zu bringen. Der Drehpunct des ganzen Lebens bliebe immer das bloße, allein als lebend erkannte, Ich, und die Eigenliebe müßte die Stelle der Tugend einnehmen. Selbſt die Erkenntniß Gottes änderte darin nichts. Denn wir können gegen Gott keine anderen Pflichten haben, als diejenigen, die uns gegen uns ſelbſt und gegen ſeine übrigen Geſchöpfe obliegen, oder mit anderen Worten, die uns die reine Vernunft gebietet, weil Gott, als unendlich erhabenes Weſen, ſich außerhalb der Sphäre unſerer Wirkſamkeit befindet, und wir würden daher, ſobald wir kein Weſen außer uns kennen, ſogar alle unſere Pflichten auch gegen Gott erfüllen, wenn wir uns über alles ſelbſt lieben und all unſer Thun und Dichten auf uns ſelbſt zurückführen. Doch nicht bloß in dieſer Beziehung, ſondern auch an und für ſich ſelbſt wäre es

IV. im ganz vereinzelten Leben der Seele um all ihre Freiheit, um ihre Tugend und um ihre Glückſeligkeit geſchehen, wenn ſie keinen Leib hätte. Denn wäre der Menſch bloß Geiſt, ſo würde die Erkenntniß ſeines Ich alles ſeyn, was er thäte und worin er lebte. Eine andere Thätigkeit der Seele würde es nicht geben können, weil der Geiſt, ohne Leib, durch nichts gereizt werden könnte. Alle jene Verſuchungen, Reize und Begierden, durch deren Beherrſchung, Veredlung oder Unterdrückung wir jetzt uns das Bewußtſeyn der Tugend erwerben können, ſie exiſtirten dann gar nicht. Durch Uebung des Abſtractionsvermögens (Cap. III. S. 90.) unſere Freiheit zu vergrößern, würde es gar keine Gelegenheit geben, weil die Seele ohne Leib immer nur Vorſtellungen von ihrer eigenen Thätigkeit haben könnte, nicht aber von all den mannichfachen Gattungen von Eindrücken, welche durch die Sinnlichkeit zu Wege gebracht werden und wodurch allein Streit mit den Wahrheiten der Vernunft in unſern Vorſtellungen erzeugt werden kann. Die ungeſtörte Vernunft würde ihren Weg ruhig fortgehen und mit abſoluter Nothwendigkeit, nach Maaßgabe der Reſultate ihrer Schlüſſe, den Willen beſtimmen. Es gäbe keine Möglichkeit für uns, böſe zu ſeyn, mithin auch kein Verdienſt, gut zu ſeyn, keine Wahl, keine Freiheit, keine Seligkeit. Wir würden ein Leben der Ruhe führen, aber einer Ruhe ohne Zufrieden-

heit und Selbſtgenuß, einer Ruhe der Sklaverei, aber nicht der eigenen Kraft. Denn was wir wären, würden wir ja bloß ſeyn, weil wir ſo zu denken geſchaffen und beſtimmt wären, ohne daß unſere Thätigkeit daran irgend einen Theil hätte.

Nun aber, da wir einen Leib haben, können wir empfinden; nun können Neigungen, Wünſche, Begierden und Leidenſchaften in uns entſtehen; nun können wir wählen, jenen zu folgen, oder den Geboten der Vernunft zu gehorchen; nun gibt es Freude und Schmerz, Wolluſt und Jammer, Gutes und Böſes, Tugend und Laſter. Eben der Leib, der den Flug unſers Geiſtes hemmt, an das Irdiſche uns feſſelt, mit dem Thiere uns verbindet, eben der Leib iſt die Bedingung der Entwickelung unſerer Freiheit. Nicht er, ſondern die Vernunft macht uns frei; aber er gibt die Gelegenheit, daß wir durch Vernunft frei werden können.

Aus der Vereinigung des Leibes und der Seele entſtehen alle jene gemiſchten, ſinnlich-geiſtigen Zuſtände, wodurch Körper und Geiſt ihren wechſelſeitigen Einfluß äußern, welche unſer practiſches Leben beſtimmen und durch deren Beherrſchung die Vernunft ſich auf den Thron erhebt, welchen Zufriedenheit und Selbſtvertrauen gründen müſſen, wenn die Seligkeit ihn umſchweben ſoll. Dieſe Zuſtände ſind Empfindungen, Gefühle, Neigungen, Triebe, Begierden, Affecten, Leidenſchaften, Temperament, Character und Gemüth!

Empfindung iſt der bloß paſſive Zuſtand der Seele, in welchem ſie nichts anderes thut, als einen durch den Sinn ihr zugeführten Eindruck in ſich aufzunehmen. Die Empfindungen können angenehm oder unangenehm, erquickend oder ſchmerzhaft ſeyn. Wird dieſe Empfindung aber mit dem eigenthümlichen Zuſtande des Empfindenden verglichen, ſo daß die Seele beim Empfinden zugleich ſelbſt thätig wird, wenigſtens inſofern, daß ſie ſich ihren eigenen Zuſtand bei dem Empfinden und die Uebereinſtimmung oder den Widerſtreit der Empfindung mit demſelben vermöge der ſinnlichen Anſchauung vorſtellt, ſo entſtehen Gefühle, welche eben darum von größerem Eindrucke und in der Regel bleibender ſind, als die bloßen Empfindungen.

Jede Empfindung oder Gefühl der Seele iſt nämlich ein Zuſtand derſelben, welcher ſo lange dauert, als die Empfindung oder das Gefühl wirkt. Da jeder Zuſtand, wenn er von einem andern

ſoll unterſchieden werden können, ſeine Eigenthümlichkeit haben muß, ſo muß man auch die Folgen eines jeden Zuſtandes auf die in demſelben bewegte Thätigkeit der Seele unterſcheiden können, wodurch die mancherlei Gemüthsſtimmungen entſtehen. In jeder Gemüthsſtimmung iſt das Verhältniß der mancherlei Anlagen und Vermögen verändert. Daraus folgt, daß jede Empfindung und jedes Gefühl die Hervorbringung derjenigen Vorſtellungen erleichtert, welche aus denjenigen Anlagen und Vermögen entſpringen, die in der erzeugten Gemüthsſtimmung die herrſchenden ſind.

Alle Empfindungen und Gefühle aber müſſen entweder die Kräfte der Seele angemeſſen beſchäftigen oder nicht. Im letzteren Falle reichen die Kräfte entweder nicht zu, um den Eindruck aufzufaſſen, oder dieſer iſt zu gering, die Kräfte der Seele genug zu beſchäftigen. Da die Seele, vermöge der Selbſtbeſchauung, auch davon eine Vorſtellung erhält, ob ihre Thätigkeit hinlänglich beſchäftiget iſt; ſo kann ſie nicht umhin, das Urtheil zu fällen, daß es eine Unvollkommenheit in ihr oder in dem empfundenen Gegenſtande ſey, wenn entweder ſie ſelber den Gegenſtand nicht zu faſſen oder dieſer ſie nicht zu erfüllen vermag, und ſie kann nur dann zufrieden geſtellt zu ſeyn urtheilen, wenn ſie gerade hinlänglich beſchäftiget zu ſeyn ſich geſtehen muß. Dieſes Urtheil macht ihren Zuſtand behaglich, und den entgegengeſetzten unbehaglich. Da nun die Vernunft überall Uebereinſtimmung verlangt und jeder Widerſpruch ihr zuwider iſt, ſo können nur ſolche Vorſtellungen eine angemeſſene Thätigkeit in ihr ſelbſt hervorbringen, bei welchen ſie nicht nur in den einzelnen Theilen der Vorſtellung ſelbſt, und in Beziehung auf den dabei vorgeſtellten Zweck, ſondern auch mit den ſchon früher gefällten Urtheilen keinen Widerſpruch entdeckt, was alſo für vollkommen gehalten wird. Dieſe Vorſtellung der Vollkommenheit des vorgeſtellten Gegenſtandes macht denſelben angenehm, ſo wie die Beobachtung der Unvollkommenheit ihn unangenehm machen würde. Aus der Behaglichkeit und Annehmlichkeit entſpringt das Vergnügen, und aus den Gegenſätzen das Mißvergnügen. Das Weſen des Vergnügens beſteht alſo in der Vorſtellung der Vollkommenheit, ſowohl des Empfindenden als des Empfundenen. Wenn gleich es wahr iſt, daß das Gefühl des Lebens aus dem Gefühle der Thätigkeit der Kräfte erwächſt und deren angemeſſene Beſchäftigung alſo das höchſte Lebensgefühl hervorbringt, ſo würde doch, nach dem Vorangehenden, die Definition

zu eng seyn, wenn wir mit Kant das Wesen des Vergnügens in der Erregung des Lebensgefühles setzen wollten, obgleich dieses allerdings den größten Bestandtheil desselben ausmacht.

In dem Vergnügen finden sich also Lust und Wohlgefallen, denn jene entspringt aus der Vorstellung der Behaglichkeit, und diese aus der Vorstellung der Annehmlichkeit, so wie das Mißfallen durch das Unangenehme hervorgebracht wird. Wer Unlust empfindet, der ist nicht bloß nicht lustig, sondern traurig. Nicht immer besteht ein Vergnügen aus Wohlgefallen und Lust vereiniget. Bei allen Empfindungen, bei denen noch keine Vergleichung mit unserem Gemüthszustande angestellt wird, kann auch keine Behaglichkeit hervorgebracht werden, mithin keine Lust. Umgekehrt ist es oft der Fall, daß die Vorstellung der Lust oder Unlust so lebhaft ist, daß sie allein die Aufmerksamkeit auf sich zieht und die Seele, indem sie sich bloß mit ihrem Zustande beschäftiget, ganz von der Vorstellung des Gegenstandes abstrahirt, durch welchen die Gemüthsstimmung veranlaßt wurde. Eine solche exaltirte Gemüthsstimmung nennen wir Affect, welcher daher auf keinen Gegenstand gerichtet ist, sondern nur die ihm entsprechenden Fähigkeiten und Kräfte der Seele hervortreten läßt und belebt. Eben so ist es nur sehr selten der Fall, daß ein Vergnügen ganz rein ist, d. h., daß es aus lauter Lust und Wohlgefallen besteht; im Gegentheile sind die allermeisten Gefühle gemischter Natur, indem sich Lust und Unlust, Wohlgefallen und Mißfallen in ihnen vereinigen. In einem solchen Falle gibt die stärkste Vorstellung den Character des Gefühles an und wird öfter noch durch den Contrast der entgegengesetzten mitwirkenden Vorstellungen belebt. Denn die Psychologie lehrt, daß der Contrast erleuchte, wodurch es z. B. erklärlich wird, daß der Mensch oft gern einem Grame nachhängt, weil die Vorstellung von der Vollkommenheit des verlornen Gutes und von der eigenen Seelenstärke in der Ertragung des Verlustes, durch die Vorstellung dieses letzteren, erhöht wird. So gibt es süße Leiden und schmerzhafte Freuden.

Da die Vernunft, indem sie eine Vollkommenheit von etwas erkennt, auch die Erhaltung, Beförderung oder Beschaffung derselben wollen muß, so muß der Mensch unwillkührlich das Vergnügen begehren und das Mißvergnügen verabscheuen. Die Vernunft selber treibt ihn dazu, das Vergnügen zu wollen, aber die

vage Vernunft; denn ſie geht nicht von Wahrheiten aus, die ſie ſelber feſtgeſtellt hat, ſondern von Urtheilen, welche auf Empfindungen oder Gefühle gegründet worden ſind. Der Menſch fället zwar das Urtheil, daß ein Gefühl behaglich und angenehm ſey; aber daß das Gefühl von der Beſchaffenheit iſt, daß es dieſe Merkmale in ſich enthält, das iſt nicht Sache der Urtheilskraft, ſondern des Sinnes. Dieſer liefert den Stoff des Vergnügens, den die Urtheilskraft belebt, und aus den ſolchergeſtalt gebildeten Urtheilen läßt die Vernunft die Neigungen und Begierden folgen. Jene entſpringen aus den bloßen Empfindungen und Gefühlen und ſind nichts anderes, als die durch eben dieſelben bewirkte Gemüthsſtimmung, zufolge der die Seele beſonders empfänglich für gewiſſe Eindrücke oder Entſchließungen iſt. Die Begierden dagegen entſpringen aus der Luſt oder Unluſt an den Empfindungen und Gefühlen, ſowohl während ihrer Dauer als bei deren Erneuerung durch die Einbildungskraft, und eine Begierde iſt alſo diejenige Gemüthsſtimmung, zufolge welcher die Vernunft den Gegenſtand eines vorgeſtellten Vergnügens verlangt und verwirklicht haben will. Abneigung und Abſcheu, als die Gegenſätze von Neigung und Begierde, ſind von ſelbſt verſtändlich. Iſt eine Neigung oder Abneigung, eine Begierde oder Abſcheu dergeſtalt heftig, daß ſie alle übrigen Vorſtellungen, und auch die Stimme der conſequenten Vernunft, unterdrückt, ſo wird ſie eine Leidenſchaft genannt. Es gibt in der Sprache wenig ſo ſchön gebildete Wörter, als dieſes letztere iſt. Ein leidenſchaftlicher Menſch ſchafft, iſt thätig, aber in einem Zuſtande, in welchem ſeine Vernunft, ſeine Menſchenwürde ſich ganz leidend verhält. Eine Leidenſchaft von ſo großer Heftigkeit, daß ſie zwar nicht die Beſonnenheit raubt, doch aber vermöge ihrer Herrſchaft über den Geiſt alle Vermögen deſſelben ſich dienſtbar macht, erzeugt Begeiſterung, Enthuſiasmus.

Wenn wir das Vermögen zu begehren und zu verabſcheuen das Begehrungsvermögen nennen, ſo ergibt ſich, daß dieſes keine beſondere Kraft der Seele iſt, ſondern vielmehr die vage Vernunft ſelber (Cap. III. S. 80.), inſofern dieſelbe durch ſinnliche Triebfedern beſtimmt wird. Alles was die Vernunft zu einem Entſchluſſe treibt, heißt Triebfeder oder auch ein Bewegungsgrund. Das Begehrungsvermögen und der Wille unterſcheiden ſich alſo durch den entſchiedenen Urſprung der Triebfedern, welche bei jenem

aus der Sinnlichkeit, bei dieſer aus der Vernunft ſelber hervorkeimen. Aus dieſer Urſache kann das Begehrungsvermögen nicht frei ſeyn noch frei werden, weil die Vernunft nicht die Naturgeſetze zu verändern vermag, nach welchen der Sinn empfindet.

Wenn die dauernde Stimmung der Seele, welche aus dem Geſammtzuſtande ihrer Anlagen und Vermögen, aus ihrer innerlichen Beſchaffenheit überhaupt, erwachſen iſt, das Gemüth genannt wird (§. 7 S. 28.), wird es leicht erklärbar, warum man dem Gemüthe im Gegenſatze zum nüchternen und kalten Verſtande, Wärme und Begeiſterung zuſchreibt; warum die Gemüthsmenſchen beliebter zu ſeyn pflegen, als die Verſtandesmenſchen; und warum ein menſchenfreundliches, wohlwollendes und belebtes Gemüth in Wahrheit für einen werthvollen Schatz zu achten iſt? Höher ſteht zwar noch die vollkommen ausgebildete Vernunft, welche für alle Lebensvorgänge unverbrüchliche Maximen in Bereitſchaft hält, und in der Freude an ihrer Conſequenz ſelbſt den mächtigſten Antrieb zur Begeiſterung findet, indem ſie durch Nichts von ihrem Vorhaben abwendig zu machen iſt. Aber wie wenig Menſchen erklimmen dieſe lautere Höhe! Sie erregen in den unter ihnen Stehenden mit der Bewunderung zugleich den Vorwurf und die Schaam des Bewußtſeyns. Es erſetzt die Uebereinſtimmung der Neigungen und Begierden mit dem Abſehen der Vernunft, die Ungeſtörtheit des freien Willens durch das Begehrungsvermögen, oder die Richtung des letzteren auf daſſelbe, was jener auch zu erheiſchen haben würde, wenn er ſeiner ganz mächtig wäre, deſſen noch nicht erſtarkte Kraft. Allein Zuverläßigkeit und Harmonie im Wollen auf die Dauer und unter allen Umſtänden und Gegenreizen darf man vom bloßen Gemüthe nicht erwarten.

Wenn eine Begierde erfüllt und ein Abſcheu fortgeſchafft, und dieſes nun wiederum empfunden wird, ſo muß durch dieſe Empfindung, in Vergleichung mit der vorangehenden Vorſtellung der Begierde oder des Abſcheues, ein neues Gefühl erzeugt werden, welches ſich dadurch unterſcheidet, daß die Vorſtellung der Verwirklichung des von der Vernunft Gewollten oder der Entfernung des von der Vernunft Verworfenen, noch einen eigenthümlichen Zuſatz von Vergnügen verurſacht und eben darum auch durch die Sprache beſonders characteriſirt wird. Sie nennet Freude das Gefühl über die Erreichung des Begehrten und über die Entfernung des Ver-

abſcheuten, und Leid oder Leiden das Gefühl über die Verſagung einer Begierde oder die Ertragung von etwas Verabſcheutem. Freude und Leid können, ſo wie Vergnügen und Mißvergnügen, bezogen werden, entweder auf den Gegenſtand der Erfüllung, der Verwirklichung des Begehrten oder Verabſcheuten, und dann heißt die Freude Wolluſt und das Leid Schmerz; oder aber es wird bloß diejenige Vorſtellung berückſichtiget, welche aus der durch die Gewährung der Begierde oder des Abſcheues entſtandenen neuen Luſt oder Unluſt erwachſen iſt. In dieſem Falle nennt man ſie Wonne und Qual.

Wolluſt und Schmerz können, wie hieraus folgt, nur aus dem Begehrungsvermögen entſpringen, weil nur dieſes durch Gegenſtände außer der Seele befriediget oder beleidiget werden kann, und weil alſo auch nur bei Gegenſtänden des Begehrungsvermögens eine Vergleichung eines von der Begierde ſelber verſchiedenen Gegenſtandes mit derjenigen Vorſtellung erfolgen kann, welche im Begehren empfunden wurde. Der freie Wille ſchafft weder Wolluſt noch Schmerz, weil er nur durch Triebfedern bewegt wird, welche aus dem Erkenntnißvermögen, mithin der Seele ſelber, entnommen ſind, folglich nur eine Vergleichung der früheren Vorſtellung der Seele vor der Entſchließung mit der Vorſtellung deſſelben Objectes nach der Verwirklichung, vorgenommen werden kann, woraus Wonne oder Qual entſteht. Dieſe, und mit ihnen Freude und Leid, erzeugt alſo auch der freie Wille.

Freude und Leid ſind die beiden entgegengeſetzten Enden des Eindruckes, deſſen der fühlende Menſch fähig iſt. Von der höchſten Freude bis zum größten Leiden iſt eine unendliche Stufenleiter, ſo daß der kleinſte Schmerz ſchon zugleich die leiſeſte Freude iſt. Aus dieſer Urſache fügen Menſchen, welche die Geſetze des Empfindungsvermögens und des Vergnügens kennen, ſich zuweilen kleine Schmerzen zu. Darin liegt der Grund des Wohlgeſchmackes an pikanten Speiſen und anderen Genüſſen. Um deswillen iſt der Kitzel, eigentlich ein Krampf und als ſolcher ſchmerzhaft, bis zu einem gewiſſen Grade eine hohe Wolluſt. Je abgeſtumpfter der Sinn iſt, einen Eindruck zu empfinden, deſto größer muß der Reiz ſeyn. Wenn daher der Sinn, als eine paſſive Thätig eit, durch die Gewohnheit abgeſtumpft wird, wie wir ſogleich ſehen werden, ſo muß nothwendig der Reiz mit jedem

Genuſſe vermehrt werden, wenn die davon abhängende Empfindung nicht an Stärke verlieren ſoll.

Die Freude entſpringt, ihrer Natur nach, aus der Uebereinſtimmung eines Gefühles mit unſerer Gemüthsſtimmung, das Leiden aber aus dem Widerſtreite der Empfindung mit unſerm Zuſtande, mithin aus dem Widerſtande, welcher der Veränderung deſſelben entgegengeſetzt iſt und welcher dadurch gewaltſam gehoben wird, daß demungeachtet die Empfindung in die Seele eindringt. Neigungen und Begierden, Abneigung und Abſcheu werden mithin durch diejenigen Vorſtellungen beſtimmt, welche ſchon vorher, vor der Entſtehung der erſteren, in der Seele vorhanden waren. Das neugeborne Kind hat weder Neigung noch Abneigung gegen etwas, und bei einer ganz fremden Sache, welche mit keiner uns ſchon bekannten von uns verglichen werden kann, fühlen wir weder Begierde noch Abſcheu.

Wird aber eine Vorſtellung, welche Abneigung oder Abſcheu urſprünglich erweckt hat, oft wiederholt, ſo verliert ſich durch die Gewohnheit nicht nur dieſe Richtung unſers Begehrens, ſondern es kann ſogar kommen, daß durch die Gewohnheit die Vorſtellung uns ſo geläufig wird, daß wir ſie darum lieb gewinnen und eine entgegengeſetzte Empfindung, welche früher unſere Begierde erweckt haben würde, anjetzt unſern Abſcheu erregt. So kommt es bei der Behandlung der Menſchen genau darauf an, welche Vorſtellungen in jeder Zeit die gangbaren ſind, an welche ſich die Seele gewöhnt hat.

Um zu begreifen, wie die Gewohnheit von Einfluß auf die freie Seele des Menſchen ſeyn könne, darf man ſich nur daran erinnern, daß wir auf einmal immer nur eine Vorſtellung zu haben vermögen (Cap. II. S. 56.), und daß alſo ein Uebergang von einer Vorſtellung zur andern und von demjenigen Zuſtande der Seele, welcher durch die Vorſtellung erweckt wurde, in einen anderen ſtatt findet. Je öfter, je anhaltender und je raſcher auf einander folgend der nämliche Zuſtand der Seele hervorgebracht wird, deſto mehr muß nicht nur davon zurückbleiben, ſondern deſto mehr werden auch allmählig die Hinderniſſe entfernt, welche der Hervorbringung gerade dieſes Zuſtandes entgegen ſtanden. Die Macht der Gewohnheit nimmt alſo, nach Verhältniß der Wiederholung und Dauer, zu. Hieraus iſt leicht abzuſehen, daß die Gewohnheit in unſerer Seele ganz

entgegengeſetzte Reſultate hervorbringen muß, je nachdem ſie eine active oder paſſive Thätigkeit der Seele betrifft. Wir nennen die Wirkung der Gewohnheit in dem Zuſtande unſerer Seele Angewöhnung. Mit dem Wachsthume der Macht der Gewohnheit muß die Kraft einer activen Angewöhnung verhältnißmäßig eben ſo zunehmen, wie dieſelbe bei einer paſſiven Angewöhnung abnimmt. Denn da eine neue Vorſtellung in der Seele nur durch die Veränderung ihres Zuſtandes zum Bewußtſeyn kommt, ſo werden Eindrücke, an welche die Seele gewöhnt iſt, und welche eben darum keine ſonderliche Veränderung ihres Zuſtandes erregen, die Aufmerkſamkeit und das Bewußtſeyn wenig und am Ende gar nicht anregen. Umgekehrt aber, da die Entſchließungen des Menſchen von dem Zuſtande ſeiner Vorſtellungen abhängen, ſo muß die Gewöhnung an eine gewiſſe Vorſtellung am Ende dahin führen, ſie ſo geläufig zu machen, daß der Entſchluß gefaßt wird, ohne daß man ſich deſſen bewußt iſt. So greift ein geübter Muſikus die Töne richtig, weil ſeine Seele geübt worden iſt, unbewußt die genaue Entfernung aller Töne von einander und die entſprechende Ausſtreckung ſeiner Finger zu bemeſſen.

Selbſt der Reiz der Neuheit, welcher aus der Wißbegierde, aus der Vorſtellung der Vervollkommnung durch Erweiterung unſerer Einſichten entſteht, wird gegen herrſchende Gewohnheiten nicht aufkommen, wofern nicht derſelbe entweder noch durch andere Ausſichten verſtärkt wird, welche dem Begehrungsvermögen mehrere Motive unterlegen, z. B. der durch eine Neuerung zu gewinnenden Vortheile, oder aber inſofern das Neue von irgend einer Seite mit den gangbaren Vorſtellungen in Uebereinſtimmung dargeſtellt wird. Alsdann können die übrigen Seiten noch ſo verſchiedenartig ſeyn; die einmal mit Beifall aufgefaßte Vorſtellung wird dann gerade durch dieſe neuen Verſchiedenheiten noch anziehender, und um ſo kräftiger die früheren Vorſtellungen zu verdunkeln im Stande ſeyn.

Das Vorſtellungsvermögen, als eine Kraft, folgt hierin überall den Geſetzen der Mechanik (Cap. VII. S. 137.). An ſich iſt das Beſtreben nach Ruhe, ein Zuſtand der Unthätigkeit, vorhanden. Einmal in Bewegung geſetzt, wird die Richtung beibehalten, welche dem Vorſtellungsvermögen gegeben iſt, bis entweder durch die Reibung oft unbemerkbar kleiner

Hinderniſſe die bewegende Kraft erſchöpft oder durch das Entgegenwirken einer entgegengeſetzten Kraft die Richtung verändert wird. Wirkt dieſe entgegengeſetzte Kraft in gerader Richtung entgegen, ſo muß auch die Vorſtellung die gerade entgegengeſetzte Richtung nehmen, und zwar mit derjenigen Kraft, welche aus dem Verhältniſſe ihrer früheren Bewegung und der rückſtoßenden Kraft hervorgeht. Eine ganz andere Richtung und ein ganz anderes Verhältniß der Stärke der Bewegung aber wird nach den Geſetzen der Mechanik hervorgebracht, wenn die entgegenwirkende Kraft der zuerſt bewegenden nicht gerade, ſondern nur zum Theil entgegen wirkt. Sobald man einigermaaßen das Verhältniß der Größen der bewegenden Kräfte und den Winkel ihres Zuſammenſtoßens zu beſtimmen im Stande iſt, ſo kann man alsdann auch mit mathematiſcher Gewißheit die Richtung und die Stärke der Vorſtellungen berechnen und angeben.

Begierden, zu deren Verwirklichung die eigene Mitwirkung und Thätigkeit entweder ganz ausgeſchloſſen oder doch als unwirkſam vorgeſtellt wird, ſind Wünſche, und inſofern ſie zukünftige Erfahrungen betreffen, Hoffnungen. Dem Wunſche und der Hoffnung iſt die Furcht und die Verzagtheit entgegengeſtellt, welche bis zur Verzweiflung ſteigen kann. Die Furcht verdammt noch nicht zur Unthätigkeit. Da vielmehr der Menſch die Empfindung eines jeden Abſcheues möglichſt bald zu entfernen, mithin auch die Furcht los zu werden ſucht, ſo wird er, wenn er den Gegenſtand derſelben nicht geradezu zu überwinden vermag, darauf denken, ſolche Vorkehrungen zu treffen oder überhaupt dasjenige zu thun, wodurch die Urſache der Furcht gehoben wird, und je größer die Furcht iſt, deſto mächtiger wird der Entſchluß zu dieſer Handlungsweiſe ſeyn. Jede Furcht iſt ein indirecter Antrieb zur Thätigkeit, daher in der deutſchen Sprache ſehr zweckmäßig ſolche Geſinnungen, welche ein unaufhörliches Streben zum Guten aus dem Abſcheu vor dem ſonſt unvermeidlichen entgegengeſetzten Uebel enthalten, mit dem Worte: Furcht zuſammengeſetzt ſind, z. B. Gottesfurcht, Ehrfurcht. Denn die Betrachtung der hohen Vollkommenheit Gottes, welche uns unerreichbar iſt, iſt ein weit geringerer Sporn zu einem Gott gefälligen Leben, als die Erinnerung an das Mißfallen, welches wir uns durch ein gottloſes Leben zuziehen würden und deſſen Schrek-

ken, bei der Unendlichkeit Gottes, von uns nicht ermeſſen werden können

Begierden, welche ihren Urſprung in dem körperlichen Zuſtande des Menſchen haben, heißen Triebe; z. B. der Lebenstrieb, der Erhaltungstrieb, der Geſchlechtstrieb. Ein Trieb, deſſen Macht ſo groß wird, daß er ſich des ganzen Bewußtſeyns und Begehrungsvermögens bemächtiget und willkührlich beherrſcht, wird zur Wuth. Wenn man erwägt, daß die Seele Mitſchöpferin des Körpers iſt (Cap. VII. S. 133.), ſo wird man von ſelbſt darauf kommen, daß dieſe Definition zu keinem Streite mit denen führt, welche die Entſtehungsurſache der Triebe größentheils in der eigenthümlichen Beſchaffenheit und den Eigenſchaften der Seele und deren Geſammtheit ſuchen.

Wenn Begierden zwar nicht von ſo intenſiver Stärke werden, daß ſie zu den Leidenſchaften übergehen, dagegen aber ſo anhaltend ſind, daß ſie zur Gewohnheit werden und ihre Nichtbefriedigung das Gefühl eines drückenden Mangels zu Wege bringt, ſo werden ſie Sucht genannt; z. B. Ehrſucht, Selbſtſucht, Habſucht.

Alle Neigungen und Begierden nun ſind, da ſie durch Empfindungen und Gefühle erzeugt werden, nicht reine Erzeugniſſe der Seele, ſondern vielmehr des geiſtig-ſinnlichen Menſchen. Eben ſo aber wirken auch alle Neigungen und Begierden, obgleich ſie durch die Vernunft aus den Empfindungen und Gefühlen geboren werden, auf den Körper zurück, und jede Gattung derſelben afficirt gewiſſe Organe des Körpers ganz vorzüglich und vor allen anderen, ſo daß eins ohne das andere nicht vorkommt. Der Aerger z. B. wirkt convulſiviſch auf die Gallenblaſe, die Fröhlichkeit auf das Zwerchfell, die Selbſtſucht und die Habſucht auf die Milz, die Liebe auf die Herzmuskeln ꝛc. Dieſerwegen verſetzten die Alten nicht nur den Sitz der Leidenſchaften, ſondern oft die Seele ſelbſt, in einzelne Theile des Körpers, und vermeinten deren Wirkſamkeit zunächſt zu ſpüren.

Sogar die einzelnen Theile des menſchlichen Antlitzes, dieſes Spiegels der Seele, werden dadurch eigenthümlich in Bewegung geſetzt, ſo daß, wenn eine und dieſelbe Bewegung der Muskeln öfter vorkommt, der Ausdruck davon im Geſichte bleibend wird. Daher kommt es, daß Menſchen von ſehr gleichen Geſinnungen

ſich gewöhnlich ſehr ähnlich zu ſeyn pflegen, vorzüglich in Abſicht der Phyſiognomie des Geſichtes, aber auch ſonſt in Anſehung der Haltung des Körpers, des Ganges, ja ſelbſt der natürlichen Handſchrift, in ſo fern dieſe nicht nach irgend einer Vorſchrift ausgebildet worden iſt. Aus dieſer Urſache behauptet man mit Grunde, daß liebende Ehegatten ſich in ihrer Geſichtsbildung immer ähnlicher werden. Um deswillen macht Jedermann bei dem erſten Anblicke eines Menſchen nicht nur ſogleich ſich eine dunkle Vorſtellung von dem Weſen und Thun deſſelben, ſondern umgekehrt, es ſpiegelt die Phantaſie auch der Seele das Bild eines Menſchen vor, deſſen einzelne Thaten oder Geſinnungen in Erfahrung gebracht werden. Denn aus der Gewohnheit unſerer Seele, ihre Begriffe von Vorſtellungen der Erfahrung zu abſtrahiren, entſteht die Sucht, jedweden Begriff mit einer beſtimmten Vorſtellung zu verknüpfen. Sobald daher die Seele einzelne Merkmale denkt, um daraus einen Begriff zuſammen zu ſtellen, ſo unterlegt die Phantaſie aus der bisherigen Erfahrung die Bilder gehabter ähnlicher Vorſtellungen und vereiniget ſie zu einem Ganzen. Man kann auf dieſen erſten Eindruck, welchen andere Menſchen auf uns machen, in der Regel ſehr viel geben, und thut wohl, ihm zu vertrauen, wenn man keine anderen triftigen Gründe dagegen hat. Denn nur allzu oft wird die Erfahrung lehren, daß wenn auch Jemand den erſten Eindruck verwiſcht hat, bei einer recht nahen Bekanntſchaft man wieder auf denſelben zurückkommen muß. Aber ſich ihm blind hinzugeben, iſt ſehr unrecht. Denn nicht nur, daß die Natur ſich in Anomalien gefällt, d. h. daß ſie aus Gründen, welche uns verborgen ſind, Erſcheinungen hervorbringt, welche auch aus ganz anderen Urſachen zu entſtehen pflegen; auch die conſequente Vernunft erlangt durch ernſtes Streben die Herrſchaft über die ſinnliche Natur und verändert die Geſinnungen des Menſchen, ſo daß ſein Character von ſeinen natürlichen Anlagen ganz verſchieden ſeyn kann, ohne daß die Zeit zugelangt hätte, die Form des Körpers umzuſchaffen. Wem fällt hierbei nicht das Silenen-Geſicht des Socrates ein? Man muß daher den erſten Eindruck aufgeben, wenn man hinlängliche Urſachen erfährt, ihn für falſch zu halten.

Aus den herrſchenden Neigungen und Begierden oder Affecten und Leidenſchaften, aus dem Temperamente und aus den Grundſätzen, welche die Vernunft erkannt und deren Befolgung

ſie ſich vorgeſetzt hat, mithin aus den Maximen, bildet ſich der Character eines Menſchen, d. h. die Beſchaffenheit ſeines Geiſtes, wodurch die Art und Weiſe, wie ſeine Vorſtellungen und Entſchließungen entſtehen und wirklich werden, eigentlich beſtimmt wird. Das Gemüth iſt der durch jenes Alles hervorgebrachte Seelenzuſtand ſelbſt; der Character drückt die Geſammt-Beſchaffenheit deſſelben aus, welche feſte Wurzel geſchlagen hat.

Auf welche Weiſe die Vernunft im Stande iſt, ſich Maximen zu bilden, und wie es nothwendig iſt, nach dieſen Maximen zu wollen und zu handeln, darüber ſind wir ſchon im Cap. III. S. 88. mit einander einig geworden. Das Temperament aber iſt das aus der körperlichen Conſtitution entſpringende Verhältniß der gegenſeitigen Einwirkung der Seele und des Leibes. Es unterſcheidet ſich von den Neigungen und Begierden dadurch, daß bei dieſen der Gegenſtand der hervorgebrachten Empfindung, bei jenem aber nur die Lebhaftheit und das Maaß der Einwirkung betrachtet und unterſchieden wird. Je nachdem Seele und Leib ſchnell oder langſam, bleibend oder vorübergehend, frei oder befangen, ſtark oder ſchwach auf einander wirken, verändert ſich das Temperament. Man unterſcheidet vier Hauptgattungen deſſelben, das melancholiſche, phlegmatiſche, ſanguiniſche und choleriſche. Der Sanguiniſche und Choleriſche iſt leicht, der Melancholiſche und Phlegmatiſche iſt langſam reizbar; bei dem Sanguiniſchen iſt aber der Reiz vorübergehend, und bei dem Melancholiſchen ausdauernd, bei dem Choleriſchen heftig, bei dem Phlegmatiſchen ſchwach. Dieß ſind jedoch nur die vier Himmelsgegenden des Horizonts des Temperaments, in welchen genau ſich faſt nie ein Menſch befindet; vielmehr ſind die mannichfaltigſten Miſchungen aller oder einzelner von dieſen Temperamentsarten in ſehr verſchiedenen Verhältniſſen vorhanden, woraus eine unendliche Mannichfaltigkeit entſteht.

Es ſpringt in die Augen, daß, nach Maaßgabe der verſchiedenen körperlichen Conſtitutionen, deren Frucht das eine oder das andere Temperament iſt, nicht nur die Triebe, ſondern auch die Neigungen und Begierden wechſeln werden, ſo daß das eine Temperament für gewiſſe Triebe und Begierden beſonders geeignet iſt, während ſie mit einem anderen gar nicht zu vereinigen ſind, und daß ferner manche Triebe und Begierden bei dem einen Tem-

peramente von vorzüglicher Stärke ſind, dahingegen ſie bei dem andern nur wenig Macht haben.

Doch ſind die Neigungen und Begierden, mithin auch die Affecten und Leidenſchaften, nicht nothwendig auf gleiche Weiſe immer mit demſelben Temperamente verbunden. Denn einmal ſind dieſelben ja nicht bloß körperliche, ſondern gemiſchte Erzeugniſſe, und der in ihnen obwaltende geiſtige Theil iſt verſchiedenartig von der körperlichen Conſtitution, wodurch das Temperament bedingt wird. Andern Theils veranlaſſen viele Beſtandtheile des Körpers auch Empfindungen und Gefühle, und, vermittelſt dieſer, Neigungen und Begierden, und eben ſo Triebe, welche keinen Einfluß auf das Temperament haben. Die mehr oder mindere Durchſichtigkeit der Netzhaut oder der Kryſtalllinſe des Auges z. B. kann zwar eine Folge der allgemeinen körperlichen Conſtitution, aber auch eine Frucht von Localurſachen oder äußeren Zufällen ſeyn, oder durch die Operation des Staars verändert werden. Im letzteren Falle werden beide von ſehr wenigem oder gar keinem Einfluße auf das Temperament ſeyn, aber ſie werden den Grund aller der Gefühle und Begierden enthalten, welche dem Zuſtande des Auges entſprechen und durch das Auge in der Seele erregt werden.

Doch nicht allein der qualitative und quantitative Zuſtand des Körpers beſtimmt unſern Character, ſondern auch er iſt ein gemiſchtes Product des Körpers und der Seele. Zunächſt beweiſet dieß die Natur der Neigungen und Begierden, welche zwar durch das Empfindungsvermögen veranlaßt, aber nur durch das Begehrungsvermögen verwirklicht werden. Dieſes letztere aber iſt die vage Vernunft ſelbſt, in ſo fern ſie etwas nach Empfindungen und Gefühlen begehrt oder verabſcheut, eben ſo wie der freie Wille eine Bezeichnung der Vernunft iſt, wenn ſie nach Maximen begehrt oder verabſcheut. Das Begehrungsvermögen und der Wille, an ſich einerlei Vermögen, unterſcheidet ſich nur in ihrer Anwendung, indem das Begehrungsvermögen allein den ſinnlichen Eindrücken folgt, welche durch das Empfindungsvermögen der Seele überliefert werden, inſofern die Vernunft dieſe Empfindungen zum Oberſatze ihrer Schlüſſe ſetzt und allein durch deren Vergleichung mit dem angenehmen oder unangenehmen Character der dadurch bewirkten Eindrücke ſich beſtimmen läßt; wogegen der freie Wille den durch das Begehrungsvermögen gefun-

denen Schluß noch vorher weiter verfolgt und mit anderen Sätzen vergleicht, bis er findet, daß derselbe anerkannten Maximen gemäß oder zuwider ist und nach diesem Befunde sich bestimmt. Der ganz freie Wille ist daher auch von allem Einflusse der Sinnlichkeit und des Körpers frei; er wählt allein nach Maximen, und was mit diesen nicht harmonirt, das verwirft er. Die Auffindung dieser Maximen und deren Vergegenwärtigung, dergestalt, daß nach ihnen das Verlangen des Begehrungsvermögens geregelt und bestimmt werden kann, endlich deren Belebung, daß man sich gewöhne, überall mehr nach Maximen, als nach den Eindrücken des Empfindungsvermögens zu handeln: diese Herrschaft der Vernunft in uns, dieß ist es, was vorzüglich unsern Character bestimmt. Denn da die Constitution unseres Körpers der Veränderung unterworfen ist, und mit ihr das Temperament und die Triebe, Neigungen und Begierden, so ist auch der Character der Menschen veränderlich, in so weit er aus diesen hervorgeht. Nur in so weit er die Frucht der consequenten Vernunft ist, muß er stetig seyn, weil die Wahrheiten der Vernunft unveränderlich sind. Doch vermögen wir nicht uns dem Einflusse der Sinnlichkeit jemals ganz zu entziehen, weil wir deren Einwirkung nicht aufheben können, so lange die Seele mit dem Körper vereiniget ist. Aus der Bekämpfung und Unterjochung der Sinnlichkeit aber geht die Freiheit hervor.

Menschen, deren Character so veränderlich ist, daß dessen öfterer Wechsel es unmöglich macht, seine bleibende Eigenthümlichkeit zu bestimmen, heißen characterlos. Laune dagegen wird eine vorübergehende Gemüthsstimmung genannt, deren äußere Veranlassung unbekannt ist. Wenn die Ursache bekannt wäre, so würde es von der Entschließung des Menschen abhängen, dieselbe zu entfernen oder zu erhalten, sich damit zu beschäftigen oder davon zu abstrahiren. Man kann mithin darnach, in wie fern das eine oder das andere geschieht, den Character oder die Characterlosigkeit eines Menschen bestimmen. Sind aber die Ursachen unbekannt, so kann man darüber kein Urtheil fällen. Dennoch ist es gewiß, daß ein Mensch, welcher öfter Launen hat, und welchen man daher auch launisch nennt, characterlos ist, weil der öftere Wechsel seiner Gemüthsstimmung nicht möglich seyn würde, wenn er einen festen Character besäße. Da die Vorstellung, wodurch die Laune erregt worden

iſt, unbekannt iſt, ſo folgt, daß die Launen durch dunkele Vorſtellungen erregt werden, entweder von Wahrnehmungen außer uns, oder beſonders und meiſtentheils von körperlichen Zuſtänden. Denn von der Beſchaffenheit des Befindens einzelner Organe unſeres Körpers erhalten wir nur erſt bei einem gewiſſen Grade von Heftigkeit und beſonders bei größeren Unregelmäßigkeiten klare Vorſtellungen, weil vermöge der langen Gewöhnung an den regelmäßigen Verlauf die Aufmerkſamkeit ſich nicht mehr damit befaßt, und weil ſonſt unſere ganze Aufmerkſamkeit mit unſerem Leibe beſchäftiget ſeyn und ihre Beſtimmung verfehlen würde. Das dunkele Gefühl des Wohlbehagens aller Theile unſers Körpers erzeugt natürlich gute Laune; und wer alſo launig, d. h. bei guter Laune iſt, der muß entweder vollkommen geſund ſeyn oder ſein Abſtractionsvermögen dergeſtalt geübt haben, daß er ſeine Aufmerkſamkeit mit Freiheit von den Gefühlen abziehen kann, welche der innere Sinn erweckt. Die Characterloſigkeit hat ſonach einen doppelten Grund. Der erſte und der allergewöhnlichſte liegt in dem Mangel der Ausbildung der Vernunft, ſo daß durch die ihr inwohnende Kraft der Conſequenz noch keine haltbaren Maximen erforſcht, oder ſolche doch noch ſo wenig deutlich erkannt und vorgeſtellt worden ſind, daß ſie leicht durch die anderweitig von der Seele aufgenommenen Vorſtellungen verdunkelt werden können. Eine andere Urſache liegt in der körperlichen Beſchaffenheit, wenn dieſe nämlich von der Art iſt, daß theils äußere Eindrücke eine beſonders ſtarke Wirkung auf gewiſſe Organe haben und dadurch bald dieſe, bald jene Art von Empfindungen und Affecten erzeugen und herrſchend machen, oder daß anderen Theils durch die Thätigkeit des organiſchen Körpers ſelber ein wechſelnder Zuſtand hervorgebracht und deſſen Stimmung verändert wird. Beſondere Schwäche des ganzen Körpers oder einzelner Organe und dadurch erzeugte Reizbarkeit, vorzüglich der Nerven, ſind die Quellen dieſer Unbeſtändigkeit und bieten dem pſychologiſchen Arzte ein weites, noch wenig beachtetes Feld dar, auf die Sittlichkeit der einzelnen Menſchen und den Geſammtzuſtand der Geſellſchaft vortheilhaft einzuwirken. Denn in unendlich vielen Lagen iſt ein böſer aber feſter Menſch bei weitem weniger gefährlich und ſchädlich, als ein ſchwacher und wankelmüthiger Mann. Wer kennt nicht Menſchen, die in dieſer Stunde für die Tugend entflammt ſind, welche ſie in der nächſten

Stunde einer Reizung opfern, durch welche ſie ſich einnehmen laſſen? welche jedem Gefühle, jedem Eindrucke ſich hingeben? welche tauſend gute Vorſätze faſſen, und keinen einzigen halten? welche nichts als Spielzeuge ihrer Umgebungen und des Zufalles ſind?

In Anſehung dieſer Lebhaftigkeit der Empfindung iſt es nun vorzüglich, daß die beiden Geſchlechter des Menſchen ſich unterſcheiden. Das Weib empfindet durchaus viel raſcher, lebendiger und feiner als der Mann. Der ſchwächere Bau ihres ganzen Körpers und die Reizbarkeit ihrer Nerven müſſen dieſe Folge hervorbringen. Nothwendigerweiſe werden daher die Frauen durch ihre Gefühle weit mehr ergriffen, als die Männer; es iſt für jene ſchwerer, ihren Gefühlen entgegen zu handeln, als den Männern, und dieſen dagegen leichter, die Ruhe zu gewinnen, welche zur Ausbildung der Vernunft, zu einem ernſten und tiefen Nachdenken, zur Feſthaltung allgemein gültiger Maximen und zur Befeſtigung des Characters erforderlich ſind. Man höre das Geſtändniß einer der denkendſten Frauen unſers Jahrhunderts, der Frau v. Stampeel:

„Es fehlt dem weiblichen Geſchlechte der tiefdringende Blick und die ſtrenge Folge der Ideen, die zu einem ausgezeichneten Genie gehören. Vergebens ſchiebt man die Schuld davon auf die Erziehung deſſelben. Denn wie mancher Mann von der dunkelſten Geburt, von der gemeinſten Erziehung, in Vorurtheilen aufgewachſen und entblößt von aller Unterſtützung, von allen Hülfsmitteln, hat ſich aus einer Unwiſſenheit, wie ſie ſelbſt bei der größten Hälfte der Weiber ſich nur ſelten findet, bloß durch die Kraft ſeines Geiſtes zum Gipfel des Ruhmes emporgeſchwungen, ſein Zeitalter aufgeklärt und ſeinen Namen auf die fernſte Nachwelt gebracht! Mir wenigſtens iſt kein Weib bekannt, das ſich einer ſolchen Laufbahn rühmen könnte.“

Gibt man indeſſen auch zu, daß einzelne Ausnahmen vorhanden geweſen ſind; ſo iſt doch die allgemeine Regel nicht zu beſtreiten, daß bei dem weiblichen Geſchlechte das Gefühl bei weitem lebendiger und hervorſtechender iſt, als bei dem Manne, deſſen Seele eben darum ungeſtörter ſich dem Nachdenken hingeben kann. Bei den Frauen waltet das Gemüth vor; im Manne ordnet es ſich eher dem Geiſte unter.

Die Natur ſelber ſcheint ſchon dadurch den Fingerzeig gegeben zu haben, daß das Weib für den Lebenskreis beſtimmt ſey, wo die wechſelnden Gefühle ſie nicht allgewaltig hin und her ſchleudern, wo von ihren Entſchließungen nicht das Schickſal einer Maſſe anderer Menſchen abhängt, und wo ſie nicht ganz von ſich abgezogen werden, ſondern wo ſie vielmehr in einigen, dem geſellſchaftlichen Vereine wohlthätigen Gefühlen fortleben, mit wenig Außendingen in Berührung kommen, die Ruhe und Muße zu ihrer Veredlung gewinnen, und ihre Entſchließungen von dem kälteren Willen des Mannes abhängig machen ſollen. Das Weib iſt darum nicht der Vervollkommnung und Tugend weniger fähig, als der Mann. Je reizbarer es gegen äußere Eindrücke iſt, deſto ſtärker wirken auf daſſelbe auch diejenigen, welche der Vernunft wohlgefallen; und zu ihrem Schutze hat die Natur ſelber ſie mit den lebhafteſten Trieben begabt, welche der Mann nur in leiſeren Abſtufungen empfindet, ich meine die holde Scham und die Sittigkeit. Sie ſind die Wächterinnen des jungfräulichen Gemaches, und die Feſſeln, welche den roheſten Mann binden. Sie unſeren Jungfrauen zu bewahren, heißt ſie ſchön und gut erhalten. Je feiner und lebendiger das Weib empfindet, je reger ſein Gefühl iſt, deſto lebhafter muß auch die Empfindung ſeyn, welche die Vorſtellung des Guten oder Böſen in ihr wirket. Daher kommt es, daß alle Laſter am Weibe mehr Abſcheu erregen, als am Manne; daß aber edle, tugendhafte Weiber auch hienieden ſchon den Engeln zugezählt werden. Daher kommt es, daß, weil alle Triebe von dem Weibe ſtärker empfunden werden, bei der weiblichen Tugend ſtets vor allen Dingen die Beſiegung des Geſchlechtstriebes gemeint wird; dagegen, wenn von der männlichen Tugend die Rede iſt, weniger hieran, als an die Erfüllung der weltbürgerlichen Pflichten des Mannes, an Bravheit, d. h. Hintanſetzung des Lebens für die Erringung einer guten Abſicht, gedacht wird; obgleich die Tugend an ſich nur eine einzige und immer dieſelbe iſt und ſeyn kann. „Der Character des männlichen Betragens," ſagt Schuderof, „ſoll Würde, der des weiblichen Anmuth ausdrücken; der Mann ſoll ſtets ſtreben, achtungswürdig zu erſcheinen, das Weib liebenswürdig."

Capitel IX.

Das Vernunftähnliche. (Analogon rationis.)

Unſer Leib iſt ſonach für uns kein Hinderniß und keine Schranke unſerer Freiheit, unſerer Vervollkommnung, ſondern er iſt die Bedingung und das Mittel der Ausbildung und Erwerbung derſelben. Man darf ſich die Seele nicht vorſtellen als ein Weſen, dem, ſeiner vernünftigen Natur nach, die Freiheit von Hauſe aus ſchon geläufig und eigenthümlich iſt, und welche ſolche unumſchränkt beſitzen würde, wenn ſie nicht durch den Leib an die Sinnlichkeit gefeſſelt wäre. Vielmehr muß man erkennen, daß die Seele, als vernünftiges Weſen, zwar zur Freiheit berufen iſt, daß aber, um frei zu werden, ſie ſich ſelbſt die Kraft der Freiheit erwerben müſſe, und daß ihr dieß nur in dem Zuſtande der Vereinigung mit einem Leibe möglich iſt. Den Beruf zur Freiheit hat freilich jedes mit Vernunft begabte Weſen (Cap. III. S. 91.). Daß es aber überhaupt außer mir noch vernunftbegabte Weſen gebe, das vermag ich, mit Ausnahme der Gottheit, wie wir weiterhin ſehen werden, aus mir ſelbſt nicht zu erkennen; ſondern nur die Erfahrung kann mich davon überzeugen. Denn da alle meine Erkenntniß vom Bewußtſeyn des Ich ausgeht, dem nur das Nichtich, als Inbegriff aller Du, entgegengeſetzt iſt, ſo läßt ſich hieraus nicht folgern, wie die in dem Nichtich enthaltenen einzelnen Du beſchaffen ſeyn müſſen, in wie weit ſolche mit Vernunft begabt ſind oder nicht. Nur dadurch, daß wir auf die Handlungsweiſe der Dinge außer uns Acht geben und beobachten, ob ſolche nach Maximen handeln oder nicht, werden wir in den Stand geſetzt, zu beurtheilen, ob in dem handelnden Weſen Vernunft exiſtire oder nicht? Denn das Vor-

handenseyn der Maximen setzt die Vernunft voraus. Wenn man nämlich unter Maxime dasjenige Product der practischen Vernunft versteht, von dessen Wahrheit sie sich überzeugt hält und dessen Ausführung sie mithin beständig will; so springt es in die Augen, daß ohne Vernunft es unmöglich ist, etwas oder besser ein und dasselbe darum immer zu wollen, weil es als practisches Gesetz erkannt worden ist. Denn so wie der Wille, welcher in der Maxime angewendet wird, selbst nichts anderes ist, als die Vernunft; so würde auch die Erkenntniß des Gesetzes, welches die Maxime befolgt wissen will, ohne Vernunft nicht erfolgen können. Die Allgemeingültigkeit eines Gesetzes für mich, ohne welche es kein Gesetz ist, kann ja nur dadurch eingesehen werden, daß die Vorschrift des Gesetzes mit denjenigen Wahrheiten übereinstimmend gefunden wird, welche aus der Erkenntniß meiner selbst, meines Wesens und meiner Obliegenheiten hervorgehen.

Umgekehrt aber ist auch da, wo die Handlungsweise eines Wesens gar keine Maximen bewährt, keine Freiheit des Willens anzunehmen, weil sich keine Spuren der Vernunft äußern, welche, wie wir schon früher gesehen haben (Cap. III. S. 88.), unwiderstehlich durch Vergleichungen auf Sätze kommt, aus denen sie sich Gesetze und Maximen formt. Wo uns die Erfahrung mithin gar keine Maximen gewahr werden läßt, da haben wir auch keinen Grund, die Existenz und die Wirksamkeit der Vernunft vorauszusetzen. Wenn wir nun um uns schauen unter den Erscheinungen, welche sich uns darstellen, so finden wir einzig und allein unter allen uns bekannten Dingen die Menschen, welche wir nach Maximen handeln sehen. Daß dieß von den Menschen überhaupt gelte, darüber wird wohl der Beweis erlassen bleiben. Schwieriger aber ist der Beweis des umgekehrten Satzes: daß außer den Menschen von allen übrigen Dingen, womit die Erfahrung uns bekannt macht, kein einziges nach Maximen handle. In Absicht aller Gattungen des Mineral- und Pflanzenreiches wird dieß zwar ebenfalls unbedingt zugegeben werden: denn da ihnen die Spotaneität abgeht und sie überhaupt nicht handeln können, so vermögen sie auch nicht nach Maximen zu verfahren. Aber auch in Ansehung der Individuen des Thierreichs? — Zugegeben muß hiebei allerdings werden, daß wenn die Thiere auch nicht nach richtigen Maximen handelten, ihnen darum noch nicht die

Vernunft abgesprochen werden könnte; denn auch die Menschen handeln oft nach sehr unvernünftigen Maximen. Aber darauf kommt es nicht an. Auch die Unvernunft, zu welcher die vage Vernunft leicht führen kann (Cap. III. S. 85.), vermag Maximen zu schaffen; nur die Vernunftlosigkeit macht dazu ganz unfähig. Also nicht daß die etwanigen Maximen der Thiere die Untersuchung der strengen consequenten Vernunft nicht aushalten, berechtiget uns, ihnen die Vernunft abzusprechen. Um sie vernunftlos zu nennen, müssen wir gewiß seyn, daß wir niemals beobachtet haben, daß Thiere nach Maximen gehandelt hätten.

Gleichwohl läßt sich behaupten und mit der Erfahrung belegen, daß alle Classen von Thieren in ihrer Handlungsweise sich mehr gleich bleiben, als selbst das Menschengeschlecht. Welche Regelmäßigkeit können wir an den Thieren nicht bei der Befriedigung aller ihrer einzelnen Bedürfnisse wahrnehmen? Dieselbe Nahrung suchen sie stets, und sogar der nagendste Hunger vermag sie nicht, andere Nahrung zu berühren, welche ihnen zuwider ist. In der besten Zeit zur Ernährung ihrer Jungen sorgen sie für die Fortpflanzung ihres Geschlechtes. Mit welcher Liebe und sehr oft mit welcher bewundernswürdigen Verschlagenheit sind sie nicht auf die Ernährung ihrer Brut bedacht? Wie vortheilhaft bedienen sie sich nicht ihrer natürlichen Waffen zum Schutze gegen ihre Feinde? Welch eine Ueberlegung und welche Klugheit legen die Biber und die afrikanischen Ameisen nicht in ihren künstlichen Bauten an den Tag? Welche Ordnung und Gesetzmäßigkeit herrscht nicht in der Republik der Bienen? Und welche erstaunenswürdige Züge der Treue, der Dankbarkeit, des Edelmuthes und der größten Bedachtsamkeit sind nicht insbesondere von einzelnen Thiergattungen, dem Pferde, dem Elephanten, dem Löwen und dem Hunde gesammelt worden? Erkennt nicht der Hund seinen Herrn wieder? Kann er nicht dressirt werden? Folgt daraus nicht, daß er Gedächtniß besitze und Begriffe von dem habe, dessen er sich erinnert? Kann man ihm also Verstand und Urtheilskraft wohl absprechen und folgt hieraus, nach dem obigen (Cap. II. S. 52.), nicht von selbst, daß er auch Vernunft besitze?

Daß indessen die bloße Gewohnheit und Ordnung in der Lebensart an sich kein Beweis der Wirksamkeit der Vernunft sey, ergibt sich schon daraus, daß diejenigen Thiere, welche auf der

Stufe der Organiſation am weiteſten zurück ſind und die geringſten geiſtigen Anlagen verrathen, gerade am allerſtrengſten die Geſetze der Natur befolgen, welche ſie, kraft ihrer Organiſation, zu einer genau vorgeſchriebenen Lebensart treibt, dagegen Thiergattungen von edlerer Art ſich auch ſchon mehrere Willkühr erlauben. Die allermeiſten und die erſtaunungswürdigſten Kunſttriebe treffen wir bei den Inſekten und den Vögeln an, weit weniger bei den Säugethieren, die doch in ihrer ganzen Körperbildung ſchon eine vorgeſchrittene Entwickelung von dem offenbaren, was bei jenen nur noch Anlage iſt, oder doch weit unvollkommner.

Daß aber die Thiere, vermöge ihres dem menſchlichen Körper mehr oder minder ähnlichen Leibes, empfinden, daß ſie in größeren oder minderen Abweichungen durch ihre, den menſchlichen ähnlichen, Sinnesorgane auf ähnliche Art Wahrnehmungen machen, daß ſie hievon Vorſtellungen in ihrer Seele aufnehmen, und daß dieſe Vorſtellungen reproducirt werden können; alles dieß folgt aus den oben angeführten Thatſachen ſo unwiderleglich, daß es noch niemals Jemandem eingefallen iſt, daran zu zweifeln. Hierzu wird jedoch weder Verſtand noch Urtheilskraft erfordert, ſondern nur ſinnliches Vorſtellungsvermögen und Phantaſie. Die Seele empfindet mittelſt des Sinnes die Eindrücke, welche die Sinneswerkzeuge erhalten und macht ſich Vorſtellungen davon, welche von der Phantaſie erneuert werden können. Das Vermögen jedoch, von den einzelnen Vorſtellungen die gemeinſamen Merkmale zu abſtrahiren und daraus Begriffe zu bilden, davon finden wir bei den Thieren keine Spur; noch viel weniger Spuren von Urbegriffen. Es iſt immer die einzelne Vorſtellung, vermöge deren ein gewiſſer Eindruck auf ſie gemacht worden iſt, welche ſie feſthalten und welche bei ihrer Erneuerung dieſelbe Empfindung bei ihnen erregt, welche aber mit anderen nicht verglichen und weder unterſchieden noch zuſammengefaßt wird. Die einzelne Vorſtellung gelangt bei den Thieren auf demſelben Wege in die Seele, wie bei dem verſtändigen Menſchen; aber es wird das Object der Vorſtellung nicht als ein für ſich beſtehendes, ſich gleich bleibendes und durch ſeine weſentlichen Merkmale von allen anderen Dingen, auch von dem vorſtellenden Weſen ſelbſt, unterſchiedenes Ganze gedacht. Die Vorſtellung bleibt immer Anſchauung, aber wird kein Begriff. Darum vermag kein Thier gleiche Wirkungen noch ſo verſchiedener Urſachen

zu unterſcheiden; darum fürchtet es den Stock in der Hand ſeines Wohlthäters, wie in der Hand ſeines Verfolgers; darum, weil ſeine Vorſtellungen immer individuell bleiben und ſich nicht zu Begriffen bilden, muß auch die Erkenntniß der Thiere immer eine und dieſelbe bleiben, es iſt keine Vermehrung und kein Wachsthum derſelben möglich. Das Hundegeſchlecht zu Schellings Zeiten iſt nichts geſcheuter, als es zu Adams Zeiten geweſen iſt. Lernen können ſie wohl etwas, aber nicht begreifen oder verſtehen. Eben weil das Thier nur individuelle Vorſtellungen auffaßt, kann es auch von ſich ſelber keinen Begriff haben und ſein Ich nicht von ſeinem Nichtich unterſcheiden; daher bellt der Hund, welcher ſein Bild im Waſſer ſieht, eben ſo, als wenn er einen andern Hund erblickt hätte, ſo wie das kleine Kind, deſſen Bewußtſeyn noch ſchläft, nach ſeinem Bilde im Spiegel greift. Aus eben dieſer Urſache vermögen die Thiere nicht zu reden. Nicht an dem Mangel von Sprachorganen liegt es, wie wir daraus ſehen, daß mehrere Thiergattungen ſogar Worte der menſchlichen Rede nachſprechen lernen. Immer aber bleibt es bei den ihnen vorgeſagten Worten. Meiſtentheils ſprechen ſie ſolche in Folge des Wiederkehrens derjenigen Empfindungen, unter denen ſie ſolche gelernt haben; oder wenn ſie die auswendig gelernten Worte auch willkührlich ausſprechen, ſo iſt es doch klar, daß es alsdann ohne alle Begriffsverbindung geſchieht. Hätten ſie Begriffe, ſo würden ſie ſich eine Sprache bilden, ſey es welche es wolle, wie aus dem folgenden Capitel noch deutlicher werden wird. Bei keiner Thiergattung aber hören wir natürliche articulirte Töne, ſondern lediglich inarticulirte Laute, welche immer dieſelben unwillkührlichen Aeußerungen gegenwärtiger Empfindungen ſind. Sie geben Töne von ſich, wie auch die Menſchen unwillkührlich bei großer Freude oder Schmerz aufſchreien; eine Aeußerung, welche von gleichem Verhältniſſe zur menſchlichen Freiheit iſt, als das Blinzen des Auges bei der plötzlichen Annäherung eines Gegenſtandes.

Dieſes Unvermögen der Sprache, welches nicht die Folge der phyſiſchen Unzulänglichkeit der Organe, ſondern des geiſtigen Mangels desjenigen Objectes iſt, das durch die Sprache ins äußere Leben gebracht wird, nämlich der allgemeinen Vorſtellung, welche durch jeden Ausdruck der Rede bezeichnet wird; iſt der aller-

größte Beweis, daß die Thiere keine Begriffe haben, mithin weder Verstand, noch Urtheilskraft, noch Vernunft.

Aber etwas, diesem Vermögen Aehnliches, wirkt auch bei den Thieren, wie gar nicht geleugnet werden kann. Durch jede sinnliche Empfindung, sowohl bei den Menschen als bei den Thieren, wird eine Vorstellung in der Seele erregt und die Seele dadurch auf eine eigenthümliche Art bewegt. Jeder Affect der Seele erregt nicht nur ein ihr eigenthümliches Gefühl ihres dadurch hervorgebrachten Zustandes, sondern wirkt eben dadurch auch wiederum seiner Beschaffenheit gemäß, auf den mit der Seele verbundenen Leib zurück, und bringt in diesem Erscheinungen hervor, welche dieser Einwirkung entsprechen. Es ist aus dieser Ursache ganz natürlich, daß bei der Hervorbringung gleicher Empfindungen auch gleiche Erregungen hervorgebracht werden, in welchen sich die Wirkung der Seelenempfindung auf den Körper ausdrückt. Nicht bloß gleiche, sondern auch schon ähnliche Empfindungen werden diese Folge haben. Aehnlich sind sich diejenigen Dinge, welche die meisten Merkmale mit einander gemein haben und nur dem kleineren Theile nach von einander verschieden sind. Wenn bloß von vorübergehenden sinnlichen Empfindungen die Rede ist, deren einzelne Merkmale zu untersuchen, zu vergleichen oder zu unterscheiden weder ein Vermögen in der Seele vorhanden ist, noch auch die Zeit dazu gelassen wird, indem die sinnliche Vorstellung von einem Gegenstande, als Empfindung der Einwirkung ebendesselben, nicht länger dauern kann, als das vorgestellte Object auf den Wahrnehmenden wirkt; so kann es nicht fehlen, daß bloß ähnliche Gegenstände für ganz gleiche gelten, indem sie ähnliche Empfindungen erregen, deren Unterscheidungen aufzusuchen und wahrzunehmen aus den so eben angegebenen Gründen nicht gestattet ist. Gleich oder ähnlich ist daher für das sinnliche Vorstellungsvermögen gleichbedeutend. Die Phantasie erneuert bei ähnlichen Eindrücken das Gefühl früher gehabter ähnlicher Vorstellungen, welche in der neuen Vorstellung verschmelzen. Bei jedem neuen gleichen oder auch nur ähnlichen Eindrucke muß also dieselbe Wirkung auf das Vorstellungsvermögen wieder hervorgebracht werden, welche früher bei dem ersten Eindrucke dieser Art hervorgebracht war. Daher fürchtet der geschlagene Hund nicht nur den aufgehobenen Stock, sondern schreit bei einer nahen Schwingung desselben, ohne noch berührt zu seyn,

als wenn er deſſen Wirkungen eben empfände. Ein noch nie geſchlagener Hund hingegen fürchtet den Stock nicht eher, als bis er ihn geſchmeckt hat. Da das Conträre von dem Contradictoriſchen nur dadurch unterſchieden wird, daß es außer der Verneinung noch andere Merkmale enthält, mithin bei der Nichtbeachtung dieſer letzteren etwas leicht für ein Gegentheil gehalten werden kann, ohne es zu ſeyn, ſo wird, dieſes vorausgeſetzt, alsdann auch behauptet werden, daß von zwei bloß conträren Dingen das eine wahr ſeyn müſſe und das andere nicht, gleichſam als wenn ſie einander contradictoriſch entgegenſtänden.

Eben ſo geht es mit gleichzeitigen Eindrücken von ganz verſchiedenen Urſachen. Da kein Vermögen da iſt, zu unterſcheiden, welcher Antheil der von der Seele wahrgenommenen Geſammtempfindung dieſer, und welcher jener Urſache zuzuſchreiben iſt, ſo wird die Geſammtempfindung alle dem zugeſchrieben, was bei derſelben zuſammenwirkte. Was gleichzeitig iſt, das iſt eins für das ſinnliche Vorſtellungsvermögen. In dieſer natürlichen Beſchaffenheit deſſelben beruht vorzüglich die Möglichkeit, die Thiere zu dreſſiren. Es kommt nur darauf an, mit gewiſſen Gegenſtänden, die ihrer Natur nach einen angenehmen Eindruck auf das Thier machen würden, einen ſo widerlichen und garſtigen Eindruck durch eine zugleich wirkende andere Urſache zu verbinden, daß die Geſammtempfindung wegen des Uebergewichtes des Unangenehmen überhaupt häßlich und ſchmerzhaft wird; ſo wird eben dadurch auch die Wirkung jener urſprünglich angenehmen Einwirkung als unangenehm dargeſtellt und alſo von der Phantaſie erneuert, wenn der Eindruck durch eine äußere Veranlaſſung reproducirt wird. Es iſt jedoch hiebei ein Naturgeſetz nicht außer Acht zu laſſen, nach welchem ſich die Stärke der Empfindungen, die durch den Sinn oder durch die Phantaſie geliefert werden, richtet, und welches uns die empiriſche Pſychologie kennen lehrt.

Es wird nämlich die Seele am ſtärkſten durch den Sinn, ſchwächer durch die Phantaſie, am ſchwächſten durch den Verſtand afficirt. Eben ſo wirken deutliche Vorſtellungen an ſich ſtärker als klare, und dieſe wieder ſtärker als dunkle. Dieſe letztere Regel beſtimmt die innerliche Stärke, dagegen die äußerliche Kraft durch die Anzahl der in der Vorſtellung enthaltenen Merkmale beſtimmt wird. Denn weil jedes in der Vorſtellung enthaltene, mithin em-

pfundene oder gedachte Merkmal doch etwas wirken muß, so folgt, daß eine Vorstellung, welche aus mehreren Merkmalen zusammengesetzt ist, stärker wirken muß, als eine andere, welche nur wenige Merkmale enthält. Da die intensive und extensive Kraft der Vorstellungen aus von einander unabhängigen Ursachen entspringt, so kann es sehr gut geschehen, daß dunkle Vorstellungen von vielen Merkmalen stärker afficiren, als klare mit wenig Merkmalen. Wenn das Gedächtniß und die Ueberlegung nicht zu Hülfe genommen werden, so ist die Stärke der Empfindung der Seele der einzige Barometer, an welchem sie ersieht, ob die gegenwärtig von ihr empfundene Wirkung durch den Sinn, durch die Phantasie oder durch den Verstand in ihr hervorgebracht worden ist? Ohne Zuhülfenehmung der Vernunft und der Urtheilskraft begegnet es uns daher sehr oft, daß wir Phantasiespiele theils für Empfindungen, theils für Einsichten des Verstandes halten, jenes, wenn dieselben zu einem so hohen Grade der Deutlichkeit erwachsen, daß die Stärke ihrer Empfindung der gewöhnlichen Stärke sinnlicher Vorstellungen gleich kommt; dieses, wenn die Vorstellungen der Phantasie wegen ihrer Dunkelheit so schwach werden, wie gewöhnlich nur die Vorstellungen des Verstandes einwirken. Das letztere geschieht am allergewöhnlichsten alsdann, wenn, wegen der Verwandtschaft der von der Phantasie wieder hervorgerufenen Vorstellungen mit abstracten Gegenständen, sie denselben kein durch die Sinnlichkeit ihr geliefertes Bild unterzulegen vermag und sich daher nur mit dunklen Schattenrissen begnügen muß. Diese Täuschung begegnet Niemandem öfter, als Philosophen mit einem lebhaften Character und einer regen Phantasie, wie man vor allen anderen beim Plato zu bemerken Gelegenheit hat. Um jedoch auf die Thiere zurück zu kommen, ist es hiernach leicht zu erklären, daß in der Regel die gegenwärtigen Eindrücke durch den Sinn stärker auf sie einwirken werden, als die Vorstellungen der Phantasie. Sollen diese letzteren jene unterdrücken, so muß bei der Dressur entweder durch die Stärke des ersten Eindruckes, oder durch die öftere Wiederholung, oder auch durch die Verbindung mit noch anderen Erinnerungen, welche ebenfalls leicht wieder erweckt werden können, die Macht des Einflusses der Phantasie bedeutend vermehrt werden.

So wie es sich mit den gleichzeitigen Eindrücken verhält, so geht es mit den unmittelbar rasch auf einander folgenden, welche

dergeſtalt, zumal wenn ſie außerdem noch irgend eine Verwandtſchaft mit einander haben, zuſammenſchmelzen, daß ſie als eine einzige Empfindung entweder einer jeden der ſucceſſiv wirkenden Urſachen oder einer derſelben ausſchließlich ganz und gar zugeſchrieben werden. Was unmittelbar auf einander folgt, wird als gleichzeitig, ja ſogar als eins und daſſelbe empfunden.

Die Macht der Gewohnheit endlich muß aus demſelben Grunde bei den Thieren in ganz vorzüglichem Grade groß ſeyn. Was gewöhnlich ſo iſt, wird immer ſo ſeyn. Denn da durch öftere Wiederholung einer Empfindung der Eindruck, den ſie zurückläßt, immer tiefer wird (Cap. VIII. S. 161.), ſo muß, wenn eine gewiſſe Urſache fortgeſetzt dieſelbe Wirkung auf den Sinn hervorgebracht hat, der Phantaſie es ſehr geläufig werden, ſchon mit dem erſten Eintritte eben dieſer Empfindung die bisher erlebten weiteren Folgen derſelben hervorzurufen. Die Wahrnehmung ganz neuer Gegenſtände ſetzt das Thier, wie den Menſchen, in Erſtaunen, und läßt es unſchlüſſig, welche Aeußerung es davon erwarten ſoll, inſofern ihm nämlich nicht eine Aehnlichkeit mit einer früheren Vorſtellung bei der weiteren Beobachtung herbeigeführt wird.

Wo die Erfahrung die einzige Quelle der Erkenntniß iſt, da kann die Seele nur das als exiſtent erkennen, was ſie erfahren hat. Was ſie mithin nicht erfahren hat, das hält ſie für nichtexiſtent, weil ſie den Zuſammenhang zwiſchen Urſache und Wirkung nicht einzuſehen vermag.

Auf dieſe Weiſe verſchmelzen in den Seelen der Thiere, ohne Verſtand und Urtheilskraft, verſchiedene Vorſtellungen, und bilden, der vorſtellenden Seele ſelber unbewußt und unwillkührlich, Zuſammenſtellungen, welche man für Folgerungen einer mangelhaften und zwar unvernünftigen Ueberlegung anſehen könnte, welche aber doch immer die Vernunftloſigkeit ausſchließen würden. Daß aber nicht die Urtheilskraft, welche ja mit der Vernunft ein und daſſelbe Vermögen iſt, hierbei thätig ſey und jene aufgeſtellten Urtheile fälle, folgt ſchon daraus, das alle jene ſcheinbaren Urtheile nur zuſammenfügend, verbindend, vereinigend ſind, aber niemals unterſcheidend, trennend. Nullum judicium intuitivum negat, (keine ſinnliche Vorſtellung oder Urtheil verneint) war ſchon ein von Steinbart auch wiederholtes Geſetz der Pſychologie, welchem jedoch eine Verwechſelung der Thätigkeit, der Urtheilskraft und der

Phantaſie zum Grunde liegt. Die Urtheilskraft kann aber, als Witz ſowohl, denn als Scharfſinn, niemals thätig ſeyn, ohne daß der eine dem anderen zu Hülfe komme. Die Urtheilskraft kann nur durch Unterſcheidung vergleichen und nur durch Vergleichung unterſcheiden (Cap. II. S. 59.). Dieſe ſcheinbaren Urtheile, nach welchen die Vorſtellungen der Thiere ſich verbinden, ſind mithin nichts anderes, als die Naturgeſetze der Thätigkeit des ſinnlichen Erkenntnißvermögens ſelbſt.

Nach eben dieſen Geſetzen verfährt auch das ſinnliche Erkenntnißvermögen im Menſchen, wie aus deſſen Zergliederung von ſelber folgt. Da aber der Menſch außerdem noch Urtheilskraft beſitzt, ſo vermag er ſich mit ihrer Hülfe dieſe Naturgeſetze zu abſtrahiren, und wird ſolche um ſo ſchneller gewahr, als die ſinnliche Erkenntniß bei allen Menſchen überhaupt die zahlreichſte und bei vielen die ausſchließliche iſt. Jene Naturgeſetze der ſinnlichen Erkenntniß treffen wir daher bei allen Menſchen als Urtheile an, welche ſie ſo tief in dem Weſen ihrer eigenen Natur eingegraben und damit übereinſtimmend finden und anerkennen, daß ſie ſich nur ſelten die Mühe geben, die Richtigkeit dieſer Urtheile erſt zu prüfen. Vielmehr werden ſolche faſt durchgängig als wahre Sätze angenommen und man ſchließt aus dieſen Oberſätzen:

daß ähnliche Dinge einander gleich ſind;

daß von entgegengeſetzten, obgleich nicht widerſprechenden Dingen, nur das eine ſeyn könne;

daß, was zugleich iſt, zuſammengehöre;

daß, was unmittelbar auf einander folgt, aus einander folge, oder eins und daſſelbe ſey;

daß dasjenige, was gewöhnlich iſt, immer ſo ſeyn werde;

daß, was noch nicht erfahren iſt, auch gar nicht ſey; — ungeſcheut weiter darauf los. Dieſes Verfahren unter den Menſchen iſt häufiger, als man gern geſtehen möchte, und muß, nach der Natur der Sache, ſo häufig ſeyn, wenn die leuchtende Vernunft mit ihrer Fackel nicht die Nebel der Sinnlichkeit aufklärt. Man hat dieſem Verfahren eben darum, weil es ſo gewöhnlich iſt, einen beſonderen Namen gegeben, das Vernunftähnliche (analogon rationis). Es leuchtet indeſſen ein, daß daſſelbe nichts anderes iſt, als die Vernunft ſelber, inſofern ſie aus Sätzen Schlüſſe zieht, welche ſie fälſchlich für richtige Urtheile annimmt, da es doch nur

Folgen der Naturgeſetze des ſinnlichen Erkenntnißvermögens ſind. Je weniger die Vernunft noch zum inneren Bewußtſeyn gekommen iſt, je weniger ſie ſich und den Gang ihrer Ausbildung noch erkannt hat, je häufiger ſie ſich noch durch dunkle Vorſtellungen leiten und beſtimmen läßt, deſto öfter muß dieſes Vernunftähnliche in den Menſchen die Stelle einnehmen und ſich auf derſelben verlautbaren, welche die Vernunft behaupten ſollte. Kinder und Ungebildete werden meiſtens von jenem belebt und regiert. Hieraus ergibt ſich aber auch, daß den Thieren nicht einmal dieſes analogon rationis zugeſchrieben werden kann, weil ſie überhaupt weder Urtheile zu faſſen, noch Schlüſſe zu machen vermögen. Sonach iſt es auch unmöglich, daß ſie ein Begehrungsvermögen haben, welches ja ebenfalls als die auf die Empfindungen der Sinnlichkeit angewandte Vernunft erkannt worden iſt (Cap. VIII. S. 158.). Wenn wir den Thieren Leidenſchaften, Neigungen und Begierden zuſchreiben, ſo iſt dieß bloß bildlich geſprochen, inſofern nämlich die Sinnlichkeit im Menſchen bei den Leidenſchaften, Neigungen und Begierden auf gleiche Weiſe und nach den nämlichen Geſetzen wirkt, ohne auf die dabei ſtatt findende Mitwirkung der Vernunft zu ſehen. Wir müſſen uns der für unſere eigenen Handlungen geformten Ausdrücke bedienen, weil wir für die Vorſtellungsart der Thiere keine beſonderen Sprachbezeichnungen haben.

Nichts deſto weniger ſehen wir doch täglich, daß die Thiere begehren, daß ſie Wohlgefallen haben an gewiſſen Dingen und andere verabſcheuen. Ja wir können die Erfahrung machen, daß ſie in ihrem Verlangen, nach Maaßgabe der Antriebe, wechſeln, welche für ſie beſtimmend ſind, und daß es ihnen zuweilen ſo viele Mühe machen mag, gewiſſe Wünſche zu unterdrücken, als jenem edlen Römer, welcher die gefangene Gattin ſeines Gegners zurückſchickte, ſo ſehr er für ſie entbrannt war. Ich erinnere mich ſehr deutlich vor vielen Jahren dieſe Bemerkung bei einer nicht ganz artigen Handlung gemacht zu haben. Ich ſah eine Truppe von Hunden, die zu allerlei Künſten abgerichtet war. Um mich zu überzeugen, wie weit die Dreſſur gehe, warf ich unbemerkt ein kleines Stückchen Wurſt unter ſie. Einige kehrten ſich daran gar nicht, ſondern ſetzten ruhig ihren Tanz fort. Andere hatten kaum den Geruch geſpürt, als ſie auch auf die Wurſt losliefen. Ihr Herr, der es inzwiſchen gewahr wurde, zeigte ihnen, ohne weiter

etwas zu ſagen, ſeine Peitſche, welche ſo allmächtig wirkte, daß ſie augenblicklich ihren Tanz fortſetzten. Kamen ſie aber der Wurſt wieder nahe, ſo war es merkwürdig, den in ihnen vorgehenden Kampf zu beobachten, wie ſie bald nach der Wurſt, bald nach der Peitſche ſahen, ſich der erſteren zu nähern ſuchten und von der letzteren zurückgeſchreckt wurden, bis endlich doch einer unbemerkt den Braten erwiſchte. Iſt hier nicht ein offenbarer Streit von Entſchließungen ſichtbar und eine große wechſelnde Thätigkeit des Begehrungsvermögens?

Keinesweges. Ohne Vernunft gibt es, wie geſagt, weder einen Willen, noch ein Begehrungsvermögen! Aber die Natur hat das Thier dadurch entſchädiget, daß es ihm den Inſtinct gegeben hat. So wie wir nämlich ſelbſt bei den Menſchen Triebe finden, welche bloß zu Folge der körperlichen Organiſation, vermöge der Verbindung zwiſchen Seele und Leib, die erſtere beſtimmen, etwas zu begehren oder zu verabſcheuen; ſo wirkt auch bei den Thieren der Leib auf die Seele, vermöge der Triebe. Je mehr die Vernunft herrſchend wird, je mehr die Seele durch den Einfluß und die Kraft derſelben in ſich ſelbſt zurückkehrt; deſto mehr macht ſie ſich von dem Einfluſſe des Leibes frei, deſto mehr nimmt die Macht ab, mit welcher die Organiſation des Leibes einwirkt, und deſto geringer muß die Zahl und die Gewalt der Triebe ſeyn. Dieſe müſſen aber in eben dem Grade zunehmen, als der Seele die Vernunft mangelt, als ſie unvermögend iſt, ſich in eigener Kraft und Freiheit zu beſtimmen, und je mehr ſie alſo der ganzen Einwirkung der Empfindungen des Leibes bloß gegeben iſt. Sowohl die Zahl, als die Gewalt der Triebe muß mithin, bei einem vernunftloſen Weſen, nicht nur ſehr bedeutend ſeyn, ſondern es muß auch die Organiſation des Leibes, die daraus reſultirende Art der Empfindung und die durch dieſe erzeugte Vorſtellungsweiſe einzig und allein die Quelle ſeyn, welche die Seele treibt, nach denjenigen Dingen zu ſtreben, welche der körperlichen Empfindung entſprechen, oder diejenigen Dinge zu vermeiden, welche dieſer zuwider ſind. Dieſe Beſtimmung der Seele durch den Einfluß des Körpers, durch die Geſammtheit aller Triebe, nach den kurz vorher von uns durchgegangenen Naturgeſetzen des ſinnlichen Erkenntnißvermögens, nennen wir den Inſtinct. Hier iſt kein Wille, keine Freiheit, keine Wahl. Unwillkührlich wird das Verlangen dahin

gezogen, oder die Verabſcheuung darauf gerichtet, worauf durch die Organiſation des Geſchöpfes ſie gewendet wird. Unwillkührlich verlangten, in Kraft des lockenden Geruches, jene vierbeinigen Tänzer, wovon ich ſo eben erzählte, in dem einen Momente die Wurſt und bebten in dem andern davor zurück, als durch den Anblick der Peitſche die Vorſtellung des Schmerzes wieder erweckt wurde. Bei ihren ſchon beſſer abgerichteten Cameraden war dieſe letztere ſo herrſchend, daß der angenehme Geruch der Wurſt ſie nicht beſiegen konnte, weshalb ſie auch kein Verlangen darnach hatten. Aus dieſem Grunde vermag nicht einmal die Vorſtellung der nützlichen oder ſchädlichen Folgen, welche Begriffe vom Nützlichen oder Schädlichen vorausſetzen würde, das Thier zu beſtimmen. Nicht nur daß das graſende Vieh die giftigen und ſchädlichen Kräuter, welche es durch ihren Geruch nicht zurückſchrecken, begierig, wie die heilſamen hinterſchluckt; es wird dies auch dann fortgeſetzt wiederholen, wenn es ſchon die Schmerzen empfunden hat, welche eben jene Kräuter erregten, weil es nicht im Stande iſt, zu beurtheilen, daß die Schmerzen eine Wirkung der genoſſenen Nahrung ſind. Damit aber die Thiere durch dieſe ermangelnden Seelenkräfte nicht allzu ſehr leiden und nicht allzu oft den Gefahren der Schädlichkeit oder der Tödtlichkeit ausgeſetzt ſeyn möchten, hat die weiſe Natur ihre Sinneswerkzeuge ſo eingerichtet, daß ſie dadurch, in Anſehung der allermeiſten und beſonders der ſie gewöhnlich umgebenden Dinge, vollſtändig über die Zuträglichkeit derſelben unterrichtet werden und ſie ihr Inſtinct ſicherer leitet, als der unerfahrne Verſtand und die unausgebildete Vernunft den Menſchen regiert. Eine ſehr gütige Einrichtung der Natur, weil ohnedieß ſelbſt das menſchliche Geſchlecht auf die Vermehrung ſeiner Kenntniſſe und auf die Befeſtigung ſeines Willens weit weniger bedacht geweſen ſeyn würde, als es, bei der ſtatt findenden Einrichtung, zur Vermeidung ſeines Unterganges und zur Verhütung aller Nachtheile der Unerfahrenheit, der Unaufgeklärtheit und der Unvernunft geſchehen mußte. Doch iſt die Macht des Inſtinctes bei dem Menſchen ſichtbar geringer, als bei den Thieren, und es iſt nicht zu verkennen, daß jener in eben dem Verhältniſſe abnimmt, als die Kraft der Vernunft zunimmt. Mit der größeren Ausbildung des Menſchengeſchlechtes, mit dem Wachsthume ſeiner moraliſchen Freiheit muß ſich daſſelbe immer weiter von dem Einfluſſe der Wir-

kungen der Naturgeſetze entfernen, immer ſelbſtſtändiger werden; dagegen die Menſchheit in ihrer Kindheit in innigerem Zuſammenhange mit der ganzen Natur und mit größerer Empfänglichkeit für die Einwirkung ihrer Kräfte begabt ſeyn mußte. Die geſchichtlichen Beläge dafür in Schubarth nachzuleſen, iſt von hohem Interreſſe. Beide, die Vernunft und der Inſtinct, ergänzen einander, beide beabzwecken dieſelbe Wirkung, die Erhaltung und das Wohl des Individui ſowohl als der Gattung; aber der Inſtinct in der Abhängigkeit von nothwendigen Naturgeſetzen, die Vernunft mit Freiheit nach eigenen Maximen. Nur wo die Erkenntniß und die Wahl der Vernunft für das Beſtehen und das Heil des Individui zu ſpät kommen könnte, oder wo die Wohlfahrt des Ganzen eng verbunden iſt mit der allgemeinen Befolgung einer gewiſſen Handlungsweiſe, da hat auch bei dem vernünftigen Menſchen die Natur noch die Organiſation ſo eingerichtet, daß der Menſch durch Naturtriebe auf dasjenige geleitet wird, was die Natur will. Durch dieſe wird das Begehrungsvermögen unwillkührlich zwar getrieben, aber nicht unabänderlich. Der Vernunft bleibt noch immer das Geſchäft, zu beurtheilen, in welchen Fällen der Menſch ſich ſeinen Trieben nicht überlaſſen dürfe, und die Freiheit, durch die Beſtimmung des Willens das Begehrungsvermögen zu beſchränken. Hierdurch ſowohl, als durch die Abgeſondertheit der Gegenſtände, worauf jeder Trieb gerichtet iſt, unterſcheiden ſich die Triebe im Menſchen von dem Inſtincte der Thiere, durch welchen dieſe allgemein zu ihrer Beſtimmung geleitet werden.

Man kann den Inſtinct ſich als eine ausſchließlich auf die Erhaltung des Daſeyns im Einzelnweſen und in der Gattung gerichtete und die ganze Thätigkeit der Seele beſchäftigende Kraft derſelben vorſtellen, welche die Ausbildung, Bewahrung und Ernährung des Lebens zum Vorwurfe hat, ſich aber ihrer eigenen Bewegung durchaus nicht bewußt iſt, weil ihr das Vermögen abgeht, zur Klarheit ihrer Vorſtellungen durchzudringen (§. 7. S. 26.). Darum kann die Thätigkeit dieſer Kraft nicht ſowohl auf ſich ſelbſt gerichtet ſeyn, als vielmehr nur auf das leibliche Leben und die Geſtaltung und Fortbildung des Körpers zu dieſem Zwecke; darum kann keine Wahl und Freiheit dabei ſtattfinden, weil die Seele keine Regel oder Geſetz zu abſtrahiren vermag, nach der ſie ſich zu beſtimmen hat, ſondern unwiſſend und unwillkührlich

muß ſie den Geſetzen der Natur nachleben, welche in ihr walten, wie in den übrigen Atomen, mit denen ſie ſich in ihrem Leibe verbunden hat; eben darum, weil dieſe alle durch daſſelbe Geſetz regiert werden, kann keine Disharmonie und Widerſtreit zwiſchen dem eintreten, was der Seele oder dem Leibe entſpricht, ſondern das Bedürfniß iſt immer ein Allgemeines, was von der Geſammtheit empfunden und zu deſſen Stillung ſie dadurch angetrieben wird; und eben darum iſt der Inſtinct keine Zuſammenſetzung verſchiedener Vermögen oder auch nur Triebe, ſondern eine Geſammtheit aller Lebensthätigkeit, die eine, ihre Zuſtände zwar empfindende, ihre Bedürfniſſe erkennende, die Mittel zu ihrer Befriedigung abſehende, und deren Anwendung zur Selbſterhaltung verlangende, Lebenskraft des Geiſtes, welcher den Thierleib beſeelt, welcher aber unfähig iſt, davon auch nur zur mindeſten Klarheit der Erkenntniß zu gelangen, mithin daraus Begriffe, Urtheile und Schlüſſe zu bilden, noch ſich ſeines eigenen Daſeyns und deſſen Verlaufs bewußt zu werden. In dieſem thieriſchen Zuſtande befindet ſich auch der Menſch im Embryo und in ſeiner erſten Kindheit, wo alle Thätigkeit ſeines Geiſtes nur noch auf das ſinnliche Leben gerichtet iſt; er erwacht daraus nur mühſam und allmählich dadurch, daß die Vorſtellungen ſeiner ſinnlichen Wahrnehmung in ihm klar werden, daß er dadurch ſie von ſich ſelbſt zu unterſcheiden lernt, daß das Bewußtſeyn damit rege wird, und daß die Denkkraft von den erſten verworrenen Begriffen des Verſtandes ſich bis zu der deutlichen Erkenntniß der Maximen und des Weſens der Dinge hindurch arbeitet (Cap. III. S. 100. IV. S. 88. und VIII. S. 149.). So vermag die Vernunft nur im Menſchen ihrer ſelbſt mächtig zu werden, indem ſie ſich von der Vorſtellungsweiſe und der Macht der Sinnlichkeit losmacht, und dadurch ihn zur Freiheit erzieht.

Wenn ſonach die Thiere ſo wenig, wie die Pflanzen und Steine, uns Veranlaſſung geben, die Spur von Vernunft bei ihnen gewahr zu werden, und wenn folglich ſie keine freien Weſen ſind, weil Freiheit nur aus der Vernunft erwächſt (Cap. III. S. 91.); ſo kann ihre Freiheit nicht beeinträchtigt werden, wenn wir Menſchen nach unſerem Gefallen über ſie ſchalten.

Dennoch könnte das Bedenken aufſtoßen, ob es erlaubt ſey, ſie zu tödten, um ihr Fleiſch zu genießen, weil ſie auf der Stufenleiter der moraliſchen Ausbildung doch ſchon ſo weit vorgerückt

ſind, daß bis zur Entwickelung der Vernunftanlage nur noch wenige Schritte zu thun ſind (Cap VII. S. 131.) und durch ihre Tödtung dieſe ihre Bahn zur Veredlung, wenn auch nicht zerſtört, doch unterbrochen wird? Wirklich mag es dieſe Idee ſeyn, welche den Pythagoras bewog, ſeinen Schülern das Fleiſch zu unterſagen. Allein er entzog denſelben die nahrhafteſte Nahrung ohne allen Grund. Denn da das Thier keine Freiheit und keinen Willen beſitzt, ſo kann es auch unmöglich durch ſeine eigene freie Kraft in ſeiner Vervollkommnung vorſchreiten, ſondern es muß durch eine äußere Kraft darin unwillkührlich weiter fortgeführt werden. Wie lange es lebt, es bleibt immer auf derſelben Stufe ſtehen. Mithin kommt es nur darauf an, ob unſere Handlungen überhaupt und die Tödtung des Thieres inſonderheit vermögend ſind, demjenigen Weſen ein Hinderniß in den Weg zu legen und daſſelbe aufzuhalten, in welchem die Kraft wohnet, die Seele des Thieres nach und nach reif zu machen, der Vernunft theilhaftig zu werden. Wenn, wie wir bald ſehen werden, dieſes Weſen kein anderes als die Gottheit ſeyn kann, ſo folgt auch daraus von ſelbſt, daß die Handlungen der Menſchen in ihren ewigen Plänen kein Jota verrücken können, und daß nicht nur der Weg der Vervollkommnung jedes Thieres, ſondern auch die Nothwendigkeit und der Augenblick der Tödtung deſſelben in Ewigkeit vorher beſtimmt iſt. Es leuchtet ein, daß auf dieſelbe Weiſe nicht auch die Tödtung eines freien Weſens gerechtfertigt werden kann, weil eben ſeine Freiheit mir verbietet, derſelben zuwider zu handeln und ſie zu ſtören.

Capitel X.

Sprache.

Wir Menſchen ſprechen, und erkennen dadurch ganz vorzüglich, daß wir vernünftige Weſen ſind. Sprache iſt der Inbegriff derjenigen körperlichen Aeußerungen, durch welche ein denkendes Weſen ſeine Gedanken äußerlich erkennbar macht. Nach den verſchiedenen Organen, womit dieß geſchieht, wird die Sprache in Unterabtheilungen eingetheilt.

Es gibt eine Augenſprache, eine Fingerſprache, eine Zeichenſprache ꝛc. Die vorzüglichſte unter allen durch ihren Reichthum, Biegſamkeit und Unterſcheidungsfähigkeit, wodurch es möglich gemacht wird, alle einzelnen Begriffe und deren Zuſammenſetzung durch beſtimmte verſchiedene Ausdrücke zu bezeichnen, iſt die menſchliche Rede und deren plaſtiſche Begleiterin, die Buchſtabenſchrift. Daher wird auch vorzugsweiſe der Inbegriff derjenigen mündlichen Ausdrücke, wodurch ein und derſelbe Redner ſeine ſämmtlichen Begriffe bezeichnet, eine Sprache benannt.

Die Menſchen aber können ſprechen, weil 1) ſie die Organe dazu beſitzen, weil 2) ſie den Trieb, das Bedürfniß und die Pflicht der Mittheilung haben, und 3) weil ſie ihre Vorſtellungen zu Begriffen zu verallgemeinern vermögen.

Das erſtere iſt an ſich klar. In Anſehung des anderen iſt zu bemerken, daß weiterhin erſt von der moraliſchen Nothwendigkeit für die Menſchen gehandelt werden kann, in Gemeinſchaft mit einander zu leben, und in dieſer Gemeinſchaft das Mittel zu ihrer eigenen und der Ausbildung der Menſchen zu finden, wofür

zu leben ſich als der Beruf ihres Lebens herausſtellen wird, daß jedoch lange zuvor, ehe ſolches eingeſehen werden kann, die Mittheilung ſchon erfunden und deren Frucht gebrochen worden iſt, weil der Drang des Gefühles und des Bedürfniſſes dazu getrieben hat. Denn wenn der Geſelligkeitstrieb nicht die Menſchen veranlaßte, ſich einander zu nähern und durch gegenſeitige Verſtändigung einander zur Hülfsleiſtung in Beförderung ihrer Abſichten, um ihren Zuſtand zu verbeſſern, zu bewegen, möchten die Menſchen auf den Gedanken, die Vorſtellungen ihrer Seele äußerlich darzuſtellen, nicht leicht gerathen. Man könnte zwar a priori auf die Nützlichkeit der Mittheilung mit anderen Vernunftweſen kommen; allein vermöge des Princips der Trägheit, welchem die Kräfte der menſchlichen Seele eben ſo unterliegen, wie alle anderen Kräfte, ſo lange ſie durch ſich ſelbſt ſich noch nicht frei gemacht und in ihrer Freiheit das Vermögen zur Selbſtſtändigkeit erlangt hat, erfolgt die Ausbildung des Menſchen von Hauſe aus nur a posteriori, durch die Einwirkungen, welche durch den Körper die Seele erreichen (Cap. VIII. S. 153.); und bevor der Menſch zu dem Grade von Einſicht gelangt, daß er den abſoluten Werth der Mittheilung erkennt, mußte ſeine Seele ſchon manche Stufe ihrer ſucceſſiven Ausbildung überſtiegen haben und dazu entweder durch das Bedürfniß von außen oder durch diejenigen Triebe veranlaßt worden ſeyn, welche die allgütige Natur gerade in dieſer Abſicht in unſere körperliche Conſtitution verwebt hat.

Um endlich uns durch die Sprache mittheilen zu können, müſſen wir aus unſeren Vorſtellungen Begriffe zu bilden im Stande ſeyn, welches ſowohl von dem Mittheilenden gilt, als von demjenigen, dem mitgetheilt werden ſoll. Denn um durch äußerliche Zeichen eine Vorſtellung meiner Seele bezeichnen, d. h. andeuten zu können, welche Vorſtellung ich habe, iſt es nothwendig, daß ich das Object der Vorſtellung von allen anderen Objecten unterſcheide. Außerdem würde es nicht möglich ſeyn, anzugeben, welche Vorſtellung äußerlich bezeichnet werden ſoll. Das Unterſcheiden des Objectes einer Vorſtellung von allen anderen Objecten iſt aber eben das Begreifen (Cap. II. S. 53.). Eben ſo nothwendig iſt es, daß derjenige, welchem ich meine Vorſtellung mittheilen will, das Object derſelben beſtimmt unterſcheide, weil ſonſt alle Zeichen für ihn von gleichem Werthe ſeyn und er durch kein

einziges erfahren würde, was ihm mitgetheilt werden ſollte, indem alle und jede Zeichen ihm alle und jede mögliche Vorſtellungen, aber niemals eine von allen andern unterſchiedene andeuten würden. Wofür es keine Begriffe gibt, dafür gibt es auch keine Worte. Ideen daher (Cap. II. S. 69.), wovon wir keine Begriffe zuſammenzuſetzen vermögen, können auch nicht mit Worten beſtimmt und ihrem ganzen Sinne entſprechend ausgedrückt werden. Daher die häufige Klage der Dichter, daß die Sprache ihre Ideen nicht zu faſſen vermöge. Aus eben dem Grunde iſt die Sprache neuer großer Forſcher in dem Gebiete der Wiſſenſchaften meiſtentheils dunkel und unverſtändlich, weil ihre neue Entdeckungen anfangs nur geahnet und nur nach und nach vom Verſtande ſo geſichtet werden, daß er entweder für die daraus entwickelten Begriffe die paſſenden Sprachausdrücke auffindet oder aber neue Worte dafür zu bilden erheiſcht. Daraus erwächſt die myſtiſche Schreibart, welche mehr ahnen läßt, als die gebrauchten Worte, ihrer nächſten Bedeutung nach, bezeichnen. Dadurch iſt es aber auch gekommen, daß man ſich ordentlich bemüht hat, eine Fertigkeit im myſtiſchen Ausdrucke zu erlangen, weil er das beſte Mittel iſt, den Leuten weiß zu machen, es ſtecke hinter unſerer Rede noch viel mehr Weisheit, als darin dem Wortſinne nach liegt. Da der vernünftige Menſch überall in menſchlichen Handlungen Vernunft vorausſetzt, ſo bemüht er ſich, den verborgenen Sinn myſtiſcher Ausdrücke zu enträthſeln, und vergnügt ſich ſelber daran, wenn es ihm gelingt. Auf dieſe Weiſe mag ſchon in ſo manchen unſinnigen Satz, bei welchem der Urheber nichts Geſcheutes gedacht hat, viel Sinn hineingetragen worden ſeyn.

Da durch das Begreifen die Objecte der Vorſtellungen von einander unterſchieden werden, ſo folgt von ſelber, daß durch die Sprache, d. h. durch die äußere Bezeichnung des Begriffes, nicht die Wirkung des vorgeſtellten Objectes auf meine Seele, d. h. nicht die Thätigkeit meiner Seele bei der Vorſtellung des Objectes, ſondern vielmehr das vorgeſtellte Object ſelber, bezeichnet werden muß. Dieſer Unterſchied iſt ſehr weſentlich, indem nur dadurch es möglich wird, Anderen Mittheilungen zu machen. Denn nur durch die Bezeichnung des Objectes meiner Vorſtellung iſt es mir möglich, in Anderen dieſelbe Vorſtellung, oder doch eine ſehr ähnliche zu erregen (Cap. II. S. 56, 57.). Die Vorſtellung ſelber kann

nicht mitgetheilt werden, weil sie nichts anderes ist, als eine Thätigkeit meines Ich, welche ich so wenig einem Du von mir überweisen kann, als mein thätiges Ich auch mein thätiges Du seyn kann. Nur durch Abstraction kann diese Thätigkeit selber wieder als Object einer Vorstellung begriffen und dieser Begriff Anderen bezeichnet werden.

Objecte daher, für welche es keine äußeren Zeichen gibt, welche ihnen entsprechen und vermöge ihrer Merkmale dieselben Begriffe erwecken, welche jene Objecte characterisiren, lassen keine Mittheilung ihrer in uns hervorgebrachten Vorstellungen zu. Man hilft sich unterdessen, so viel als möglich, durch Umschreibungen und häufiger noch durch die Bezeichnung der Aehnlichkeiten. Aus dieser Ursache gibt es für die abstracten Begriffe, so wie für die Begriffe der inneren Thätigkeit unseres eigenen Ich, meistentheils nur bildliche Ausdrücke, welche von den aus äußeren Wahrnehmungen geformten Begriffen entlehnt sind. Das Studium dieser Aehnlichkeit, und mithin der Etymologie, muß nothwendigerweise eine ungemein reichhaltige Quelle wichtiger Entdeckungen über die wahre Bedeutung der Ausdrücke und über die eigentlichen Vorstellungen, von denen die Begriffe und ihre Bezeichnungen abstrahirt worden sind, enthalten. Es liegt in der Wahl der Worte und in der Bezeichnung der Begriffe meistentheils ein tieferer Sinn, als man dabei wähnt. Die Untersuchung desselben führt sehr oft auf die wahre Natur der bezeichneten Gegenstände und auf den Zusammenhang mancher Dinge, oder lehrt doch, wie die ersten Erfinder der Worte, in ihrer Einfachheit und mit aller der Geisteskraft, welche bei neuen Entdeckungen thätig gemacht wird, sich die Dinge vorstellten, und ist sonach in historischer Hinsicht höchst merkwürdig.

Wenn aber auch die Objecte selbst durch die Ausdrücke der Sprachen bezeichnet werden, so versteht sich doch von selber, daß sie nur bezeichnet werden, wie sie der Seele des Sprechenden vorgestellt worden sind, und wie der Begriff davon gebildet worden ist, welcher mitgetheilt werden soll. Das Wahre oder Falsche in den Begriffen (Cap. II. S. 55. und Cap. VIII. S. 151.) wird nothwendigerweise in die Sprache übertragen. Diese Bemerkung ist von der größten Wichtigkeit in Rücksicht auf den Unterricht, welchen die Menschen von außen her bekommen. In Ansehung derjenigen Erweiterung unserer Erkenntniß nämlich, welche nicht

durch selbstthätige Entwickelung neuer Begriffe (a priori), sondern von außen her durch die in uns erregten Vorstellungen bewirkt wird, findet ein großer Unterschied statt, ob diese Vorstellungen von den Objecten selber in mir erregt oder durch Andere, vermittelst Zeichen, hervorgebracht werden. Bei der Erfahrung sind wir gewiß, denjenigen Begriff von dem Erfahrungsgegenstande zu erhalten, welcher aus der Vorstellung sich bildete, die der Gegenstand erregt hat. Nur das Irrige meiner eigenen Wahrnehmung kann hier eine Falschheit meines Begriffes nach sich ziehen. Bei denjenigen Begriffen, welche ich durch Mittheilung von Anderen empfange, sind es nicht nur meine Fehler und Irrthümer, welche ich bei der Vorstellung der mir gegebenen Sprachzeichen begehe, indem ich z. B. falsch verstehe oder unrecht sehe, die einen falschen Begriff in mir erzeugen können; sondern es sind auch die Fehler in den Vorstellungen des Sprechenden, welche mir gefährlich sind, indem derselbe durch die richtige Bezeichnung seiner falschen Begriffe sowohl, als durch die falsche Bezeichnung seiner wahren Begriffe, mir ganz unrichtige Vorstellungen von den bezeichneten Gegenständen beibringen und erwecken kann. Auf der anderen Seite muß zwar auch, insofern der durch Mittheilung erhaltene Begriff den Vorstellungen widerspricht, welche der bezeichnete Gegenstand in mir selber erweckt hat, der daraus entspringende Widerspruch einen neuen Reiz enthalten, meine Erfahrung weiter zu prüfen, um entweder sie zu berichtigen, oder die Falschheit der mir gemachten Mittheilung zu erkennen. Insofern aber der Gegenstand der mir gemachten Mittheilung, wegen ermangelnder Gelegenheit oder seiner Natur nach, weil von abstracten Dingen die Rede ist, durch meine eigene Erfahrung nicht wahrgenommen werden kann; bleibt nur übrig, entweder daß ich seine Wahrheit nach allgemeinen Vernunftsätzen, oder aber nach anderen darauf Bezug habenden Erfahrungen prüfe, oder aber, daß ich ihn auf Treu und Glauben so in mich aufnehme, wie er mir mitgetheilt wird. Je weniger eigene Erfahrungen der Mensch zu machen Gelegenheit hat, und je weniger er die Behauptungen und Begriffe Anderer nach Vernunftwahrheiten oder nach anderen Erfahrungssätzen zu prüfen vermag oder gewöhnt ist; desto mehr ist er der Gefahr ausgesetzt, durch Unterricht und Mittheilung falsche Begriffe einzusammeln. Dieß gilt sowohl von einzelnen Menschen, als von Gesellschaften derselben und Völkern.

Je gewöhnlicher, je geläufiger das Aussprechen eines Begriffes ist, je mehr man sich dieserhalb auf Andere verläßt und nicht nöthig zu haben glaubt, ihn der eigenen Prüfung zu unterwerfen, desto mehr ist man diesem Fehler ausgesetzt; woher es gekommen ist, daß sich irrige Begriffe von manchen Gegenständen bei ganzen Völkern eingeschlichen und Jahrhunderte hindurch erhalten haben. Hierzu kommt, daß alle Menschen eine Menge von Begriffen in ihrer Sprache bezeichnen und gebrauchen, oder auch, bei der Mittheilung Anderer, als ihnen hinlänglich bekannt annehmen, von welchen sie niemals eine deutliche Erkenntniß gehabt haben, sondern welche ihnen nur durch den öfteren Gebrauch so geläufig geworden sind, daß sie, vermöge der Gewohnheit, der Seele mit eben der Stärke vorgestellt werden, womit sie außerdem nur klare oder deutliche Begriffe auffaßt, und daß sie aus dieser Ursache den gewohnten Begriff für klar oder deutlich erachtet, da er doch noch ganz dunkel, und nichts weniger als vollständig und bestimmt ist (Cap. IX. S. 178.). Dieß gilt vorzüglich von denjenigen Begriffen, welche man in der Kindheit eingesammelt hat, und an die man schon gewöhnt war, ehe man anfing, deutlich zu denken. Wie unendlich verschieden in dem Raume der Zeiten und der Erdtheile sind hiernach die Vorstellungen von Gott, Güte, Recht, Sittlichkeit, Ehre und andere der Art gewesen, und mußten es seyn, und sind es noch! Es bedarf sehr oft äußerer zufälliger Veranlassungen oder einer ganz besonderen Aufmerksamkeit auf sich selbst, um diese Täuschungen wahrzunehmen. Es versteht sich auch von selbst, daß, was so eben von den Begriffen gesagt ist, auch eben so von den Urtheilen gilt.

Wenn nun der Mensch zum ersten Male den Willen hegt, seine Vorstellungen einem anderen Menschen mitzutheilen, so kann er dieß nicht anders beginnen, als indem er sich bemüht, diejenigen Begriffe sowohl, in welche sich seine Vorstellung auflöset, als die Art ihrer Zusammenstellung, durch die Darstellung der Objecte jener Begriffe äußerlich erkennbar zu machen, sey es nun, daß er versucht, mit seinem eigenen Körper diese Objecte nachzuahmen und sich also vorzustellen, oder daß er außer sich Gegenstände aufsucht, durch deren Darstellung er die Vorstellung von denjenigen Objecten zu erregen glaubt, welche der mitzutheilende Begriff in sich faßt. Im ersteren Falle nennen wir es Panto-

mime, im anderen Symbol. Nach den Gesetzen des sinnlichen Vorstellungsvermögens (Cap. IX. 177.) kommt es nicht darauf an, daß der Begriff, mit dem ihn vorstellenden Objecte, ganz gleich ist, sondern es genügt sattsam, wenn beide nur in Absicht derjenigen Merkmale, aus welchen der Begriff zusammengesetzt ist, einander ähnlich sind. Je größer diese Aehnlichkeit ist, desto leichter ist natürlich die Absicht zu erkennen, warum das Object demjenigen vorgeführt wird, dem dadurch eine Mittheilung gemacht werden soll. Wir dürfen uns hiernach nicht verwundern, daß die Mimik und Symbolik bei den alten Völkern ungleich gebräuchlicher und ausgebildeter war, als bei uns. Beide müssen wegen der Unbequemlichkeit und Mangelhaftigkeit ihrer Darstellung in Abnahme kommen, sobald bequemere Bezeichnungsarten entdeckt werden. Indessen sind beide doch noch nicht nur üblich, sondern auch zu gewissen Zwecken sehr ersprießlich, sogar unentbehrlich. In Absicht der Mimik ist dieß der Fall bei der Darstellung menschlicher Empfindungen und Gefühle, deren Wirkung auf die Seele, wegen der ihr natürlich entsprechenden Aeußerung im Körper, durch diesen mit größerer Anschaulichkeit und Deutlichkeit vorgestellt werden kann, so daß deren Erkennung dadurch leichter und eben darum eindringlicher zu Wege gebracht wird, als vermöge der Schilderung durch willkührliche Zeichen, so wie denn die Vorstellungen durch das Auge überhaupt die Seele mehr afficiren und ungleich deutlicher sind, als die Vorstellungen durch das Ohr. Hierin liegt der Grund des Vergnügens, welches alle Volksklassen am Schauspiele und an anderen mimischen Darstellungen finden. Eben dieser Grund findet nicht nur auch auf diejenigen Symbole Anwendung, welche dem bezeichneten Gegenstande so gleich kommen, daß sie nothwendigerweise die Vorstellung davon erwecken müssen, so wie sie bemerkt werden, womit die Liebhaberei an Bildern und Conterfeien gerechtfertiget ist; sondern diese gewähren auch noch die beiden großen Vortheile, selbst Ideen klar anzudeuten und Begriffe unwandelbar zu machen, welche sonst durch Zeit und Umstände modificirt werden könnten, wie ich dieß mit mehrerem in meiner Abhandlung über Freimaurerei (1809) auseinandergesetzt habe und sogleich aus demjenigen klar werden wird, was über das Wesen der Rede folgt. Denn wenn gleich Ideen an sich nicht ausgesprochen, sondern nur durch verwandte Begriffe ange-

deutet werden können, so muß dieß doch mit mehr Klarheit durch die Vorstellung eines Gegenstandes geschehen, dessen Eigenschaften zusammen dem Inbegriffe der Idee möglichst nahe kommen, als durch die successive Aufstellung derjenigen Begriffe, durch welche der Schluß auf die zu erregende Idee veranlaßt werden soll. Eben so klar ist es, daß Symbole, welche dem bezeichneten Gegenstande möglichst entsprechen, zu allen Zeiten und unter allen Umständen, nach Maaßgabe der Aehnlichkeit der Organisation des Sinnes und seiner Werkzeuge in allen Menschen, auch bei ihnen stets die möglichst gleiche Vorstellung hervorbringen müssen.

Dieß ist nicht so der Fall bei der anderen Bezeichnungsart, an welche die menschlichen Gesellschaften sich bald, wegen der anderweitigen überwiegenden Vortheile, gewöhnen mußten, wodurch sie jene uralte erste Bezeichnungsart verdrängte. Da es nämlich nicht möglich ist, durch Pantomime oder Symbole alle Begriffe auszudrücken, welche die Seele schafft, da die erstere überdieß sehr beschwerlich ist, und die Gegenstände, welche zu Symbolen dienen können, nicht immer bei der Hand sind, da endlich in den meisten Fällen, wegen der statt findenden minderen Aehnlichkeit und der sehr verschiedenen Größe des Witzes, eine Menge von Mißverständnissen und Unverständlichkeiten vorkommen mußten; so konnte es nicht fehlen, daß in allen diesen Fällen die Menschen dahin mit einander übereinkamen, daß für gewisse Begriffe gewisse Bezeichnungen bleibend seyn sollten, welches besonders von der Bezeichnung aller Verhältnisse der Zusammenstellung der Begriffe (also von den Präpositionen, Conjunctionen, Interjectionen, Declinationen und Conjugationen) gilt. Daß es mit dieser Feststellung durch den Sprachgebrauch nur sehr langsam von Statten ging, daß eine Menge Abweichungen von den beliebten Regeln sich einschleichen würden und daß die Bereicherung der Sprache, die genauere Bestimmung der einzelnen Zeichen und die Synonymik nur sehr allmählig vorschritten, liegt allzusehr in der Natur der Sache, um dabei uns länger aufzuhalten. Aber was ganz besonders bemerkt zu werden verdient, ist, daß die willkührliche Feststellung der Sprachzeichen nur Surrogat der ersten Bezeichnungsart seyn konnte, daß jene daher nur Platz griff, wo diese nicht ausreichte, und daß selbst, in so weit sie zu Hülfe genommen wurde, dieß doch nur geschah, um das etwa Schwankende,

Ungewiſſe und Wechſelnde in der bis dahin gebrauchten Bezeichnungsart zu verhüten. Die urſprünglichen und älteſten Ausdrücke in einer jeden Sprache, beſonders diejenigen, welche die nächſten Umgebungen der Menſchen und ihre erſten Bedürfniſſe und Empfindungen bezeichnen, müſſen daher durchaus characteriſtiſch mit der Vorſtellungsart und der Begriffsbildung derjenigen übereinſtimmen, von welchen dieſe Sprache angenommen worden iſt, ſo wie aus den abgeleiteten und den ſpäter hinzugefügten Sprachzeichen mit vieler Zuverläſſigkeit ſich entnehmen läßt, mit welchen älteren Begriffen die neu gebildeten Begriffe dergeſtalt in der Denkungsart der Sprechenden in Verbindung geſtanden haben, daß ſie dieſe für abſtammend von jenen, oder doch für ähnlich mit jenen erachtet haben, dergeſtalt, daß für ähnliche Dinge entweder ähnliche Bezeichnungen erwählt, oder aber die Bezeichnung des einen bildlich auf das andere übertragen worden iſt. Ganz willkührlichen Urſprunges iſt vielleicht in keiner einzigen Sprache ein Ausdruck, oder wenn es deren gibt, ſo können es nur diejenigen ſeyn, welche Begriffe bedeuten, die der denkende Menſch ſelber erſchaffen hat, und welche Gegenſtände betreffen, mit denen aus der Wirklichkeit nichts zu vergleichen war. Aus der Form der Sprachzeichen, aus der Wurzel und Ableitung derſelben, aus dem Klange der Wörter, aus deren Beugung und Zuſammenfügung, beſonders aber aus der Verwandtſchaft derſelben, ſpricht ſich daher überall die Vorſtellungs- und Sinnesart der eine Sprache ſprechenden Menſchen aus. Bei der weiteren Ausbildung der Sprachen iſt zwar das Materiale gegeben; je weniger aber hieran zu ändern iſt, deſto mächtiger zeigt ſich alsdann das Characteriſtiſche der ſprechenden Geſellſchaft in der Formirung des Klanges der Wörter, beſonders der Ausſprache oder Veränderung der Vocale und der Geſtaltung der Grammatik, des Syntaxes und der Proſodie. Jeder Verſuch, in Ueberſetzungen aus fremden Sprachen nicht nur den Wortſinn des Originales, ſondern auch den durch die Wortfügung, und beſonders durch den Versbau, erzeugten eigenthümlichen Eindruck nachbilden und getreu wiedergeben zu wollen, muß nothwendigerweiſe verunglücken, wenn auch die Kräfte eines Voß und Solger daran gewendet werden. Es muß den deutſchen Sinn und den Geſchmack beleidigen, deutſche Worte in einer Verbindung und Zuſammenfügung zu leſen, welche ganz undeutſch

iſt. Das iſt der Vorzug des Sprachkenners, daß er den fremden Autor nicht bloß verſtehen, ſondern auch ganz mit ihm fühlen kann. Dieſes Characteriſtiſche einer jeden Sprache nennt man den Geiſt, den Genius derſelben, welcher das Depot, das Organ und das ſprechendſte Bild des herrſchenden Geiſtes in dem Volke iſt, dem dieſe Sprache zugehört. Denn da alles, was die Menſchen eines Volkes denken, durch die Sprache äußerlich erkennbar gemacht werden ſoll, ſo kann nichts anderes ſo allgemein und ſo unmittelbar die Denkungs- und Empfindungsweiſe dieſes Volkes in jedem Zeitraume bezeichnen, als die Art und Weiſe, wie es dieſe äußerlich erkennbar macht, wie es ſpricht. Eines Volkes, ſage ich. Denn da die Menſchen in Zeit und Raum leben, ſo kann die Verſtändigung und Uebereinſtimmung über die zu gebrauchenden Sprachzeichen auch nur unter denjenigen ſtatt finden, welche in Zeit und Raum mit einander in Verkehr kommen. Nicht daß alle Glieder eines Volkes in ſo unmittelbarer Berührung leben ſollten, daß ein jedes mit allen übrigen ſelber zu ſprechen hätte; ſondern daß ſie nur unmittelbar durch gleiche Sitten, Gewohnheiten, Geſetze, Obrigkeiten und Volksverſammlungen in Verkehr ſtehen. Wie vielfacher oder ſeltener dieſer gegenſeitige Verkehr unter den mancherlei kleinen Geſellſchaften deſſelben Volkes ſtatt finde, und in wie fern daraus Abweichungen in der Sinnes- und Denkungsart erwachſen, wird ſich ſehr bald auch in der Sprache offenbaren, woraus die verſchiedenen Dialecte entſtehen, in welche alle Sprachen größerer Völker zerfallen.

Es ergibt ſich hieraus, daß, je iſolirter ein Volk iſt, deſto eigenthümlicher auch ſeine Sprache ſeyn muß, und daß eben ſo umgekehrt, je fremdartiger und ſchwieriger die Sprache eines Volkes, dadurch der Verkehr mit anderen Völkern erſchwert und der Austauſch der Gedanken, ſo wie die Uebertragung der Kenntniſſe und Ideen verhindert wird.

Unter den willkührlichen Zeichen nun, deren der Menſch ſich zur Darſtellung ſeiner Gedanken bedienen konnte, waren keine, ihrer eigenthümlichen Beſchaffenheit nach, mehr dazu geeignet, allgemein zu Sprachzeichen erwählt zu werden, als die Rede, unter Gegenwärtigen, und die Schrift, unter Abweſenden. Jene, eine Zuſammenſetzung mancherlei articulirter Töne der menſchlichen Stimme, geſtattete durch die Schnelligkeit der Zunge, die Man-

nichfaltigkeit der Töne und deren Vermehrung durch ihre mancherlei Zuſammenſetzungen, jeden beſonderen Begriff auf beſondere Weiſe zu bezeichnen und mitzutheilen. Sie war um ſo angemeſſener zur Darſtellung und Bezeichnung der Begriffe, welche als ſolche nichts Räumliches enthalten, da unter allen Wahrnehmungen der verſchiedenen Sinne die durch das Ohr empfangenen Empfindungen allein ebenfalls nichts Räumliches in ſich haben. Jedoch war davon nur unter Gegenwärtigen Gebrauch zu machen, welche einander hören konnten. Um Abweſenden, ſey es den Lebendigen oder den noch Zukünftigen, Mittheilungen zu machen, mußte man ſich ſolcher Sprachzeichen bedienen, welche im Raume und in der Zeit weniger vergänglich waren, wozu nichts geſchickter war, als die Affection des Auges. Durch plaſtiſche Darſtellungen wurden zu dieſem Zwecke alſo die Gedanken ausgedrückt, und es war nichts natürlicher, als daß man damit anfing, jeden Gedanken durch ſeine eigenthümliche Bezeichnung darzuſtellen, für jeden ganzen Gedanken ſein beſonderes Zeichen zu beſtimmen. Dieſe Schriftſprache der Hieroglyphen finden wir daher auch bei dem allerälteſten Volke, welches zu dem Grade der Cultur gediehen war, daß es für nöthig erachtete, ſeine Gedanken auch noch anderen Menſchen mitzutheilen, als mit denen die Natur ſie in räumliche Verbindung geſetzt hatte, und ſo viel Werth darauf legte, ſolche den Nachkommen aufbewahren zu müſſen, bei den Aegyptiern. Unverſtändlich muß dieſe Schrift aber nothwendig allen denen ſeyn, welche den Schlüſſel dazu nicht beſitzen, und wenn der Zufall uns dieſen nicht verräth, werden alle gelehrte Forſchungen ohne allgemeinen Erfolg bleiben.

Je mehr die Gedanken der Menſchen aber ſich häuften, je mehrere Modificationen jeder einzelne erlitt, und je mannichfaltiger die Verbindungen der verſchiedenen Gedanken wurden; deſto mehr offenbarte ſich auch unumgänglich die Unbequemlichkeit der Hieroglyphenſchrift, welche nicht nur den Ausdruck der mannichfaltigen Beugungen deſſelben Gedankens und der Verbindung mehrerer Gedanken ſehr ſchwer machen, ſondern auch ſehr bald das Gedächtniß dermaaßen überfüllen mußte, daß es alle Hieroglyphen zu faſſen außer Stande war. Dieſem Uebelſtande abzuhelfen, kam man auf den Gedanken, für jeden Begriff ein eigenes Schriftzeichen feſtzuſtellen und denſelben damit zu bezeichnen, in welcher

Art noch heute die Schriftſprache der Chineſen und anderer aſiatiſcher Völker beſchaffen iſt. Dieſe Schriftſprache entſpricht genau der menſchlichen Rede, inſofern die Beugungen der Wörter, welche durch deren Zuſammenſtellung verurſacht werden, auch durch beſondere Kennzeichen in den Schriftzeichen bemerkt werden. Denn die mündliche Sprache der Rede kann, ihrer Natur nach, niemals hieroglyphiſch geweſen ſeyn, weil die Flüchtigkeit der Zunge und die dadurch bewirkte Möglichkeit, im Augenblicke des Sprechenwollens den beſonderen beliebten Ton von ſich zu geben, von ſelbſt darauf führte, die einzelnen Begriffe, aus denen ein Gedanke zuſammengeſetzt wurde, im Augenblicke ihrer Entſtehung zu bezeichnen; ganz beſonders aber, weil der Menſch, ehe noch er zuſammenhängend, in ganzen Gedanken zu denken lernte, ſchon das Bedürfniß fühlte, ſeine einzelnen Empfindungen, Vorſtellungen und Wünſche mitzutheilen. So drücken noch jetzt die Kinder anfänglich nur einzelne Begriffe durch einzelne Worte aus, und lernen nur nach und nach erſt, mehrere Begriffe mit einander zu verbinden.

Wenn aber auch für jedes Wort ein beſonderes Schriftzeichen erfunden iſt, ſo hat eine ſolche Schriftſprache immer noch in einem geringeren Maaßſtabe den Charakter der Hieroglyphen und ihre vorhin erwähnten Schwierigkeiten, insbeſondere für das Gedächtniß, ſo daß z. B. in China faſt ein Menſchenalter dazu gehört, alle Schriftzeichen kennen und ſich ihrer mit Geläufigkeit bedienen zu lernen, daher für das Studium aller übrigen Kenntniſſe von dem menſchlichen Leben wenig Zeit übrig bleibt. Dieſer Unbequemlichkeit konnte nur dadurch abgeholfen werden, daß man zufolge der Bemerkung, daß alle Wörter der Rede aus einer nicht bedeutenden Anzahl von, ſich immer gleich bleibenden, Lauten auf verſchiedene Weiſe zuſammengeſetzt wären, dieſe einzelnen Laute genau unterſchied und für jeden derſelben ein beſonderes Schriftzeichen erfand, aus denen in der Schrift die Wörter eben ſo zuſammengeſetzt werden, wie in der Rede. Einige Nationen achteten hierbei nur auf die Conſonaten, andere aber bezeichneten alle Buchſtaben und brachten dadurch mehr Beſtändigkeit und Feſtigkeit in ihre Sprache, weshalb alle europäiſchen Völker dieſe Art der Buchſtabenſchrift angenommen haben und jetzt ihre ſchriftlichen Mittheilungen dadurch machen.

Auch die Worte, ſie mögen geſprochen oder geſchrieben werden, ſind daher mehr oder minder willkührliche Symbole der menſchlichen Begriffe und Gedanken; und mit Recht wird diejenige Erkenntniß, welche durch mündlichen oder ſchriftlichen Vortrag und Unterricht erweckt wird, mit zu der ſymboliſchen Erkenntnißweiſe gerechnet, wie z. B. Steinbart thut. Aber daraus folgt nicht, daß der Menſch gar nicht anders zu denken, Begriffe in ſeiner Seele aufzufaſſen vermöge, als unter Worten. Im Gegentheile, damit irgend ein Wort zum Symbole oder zur Bezeichnung eines Begriffes beſtimmt werden konnte, war es unerläßlich, daß dieſer Begriff ſchon in der Seele aufgefaßt war und hiernächſt für dieſen Begriff das Wort zur Bezeichnung erwählt wurde. Selbſt in der Seele des Hörenden muß der Begriff ſchon vorhanden ſeyn und vermittelſt des Gedächtniſſes, bei Anhörung des für ihn beſtimmten Wortes, nur wieder erweckt werden. Denn Worte, mit welchen die Seele keinen Begriff zu verbinden weiß, ſind leere Töne und erwecken nur Vorſtellungen als Töne. Daher man den Kindern mit der Benennung der Wörter die Sachen, welche ſie bezeichnen, empfinden laſſen und dieſes öfter wiederholen muß, bevor das Gedächtniß ſie faßt; welches auch den Erwachſenen mit neuen Begriffen und noch nicht gehörten Wörtern eben ſo geht, und beſonders bei Erlernung fremder Sprachen ſichtbar wird. Außerdem können neue Begriffe vermittelſt der Worte nur durch Definitionen mitgetheilt werden, (Cap. II. S. 56. 57.) und nur wenn durch die Zuſammenfaſſung der in dieſen aufgezählten Merkmale die Seele ſich einen Begriff gebildet und das dafür beſtimmte Wort mit ihm verbunden hat, hat das letztere für ſie eine Bedeutung. Aber wahr iſt es allerdings, daß wir auf eben dieſem Wege die allergrößte Zahl unſerer Begriffe einſammeln, und zwar heut zu Tage mehr als bei den Alten, und immer mehr, je mehr der Unterricht die Stelle der eigenen Erfahrung einnimmt. Da nun auch meiſtentheils die Menſchen nur denken, wenn ſie entweder durch die Rede oder Schrift Anderer dazu veranlaßt werden, oder wenn ſie ſich ſelber Anderen mündlich oder ſchriftlich mittheilen wollen; ſo gewöhnt der Menſch ſich ſo ſehr daran, ſeine Begriffe mit Worten zu verbinden, daß er faſt nur mittelſt des Gebrauches der letzteren denkt und, ſo zu ſagen, während des Denkens die paſſenden Wörter innerlich ſtille ausſpricht. Eben

darum wird es denen, welche eine fremde Sprache erlernen, so schwer, ohne Ueberſetzung die ausgedrückten Begriffe mit den Worten der fremden Sprache zu denken und wiederum ſich im Genius der fremden Sprache auszudrücken. Erſt dann gelingt dieſes, wenn die fremde Sprache, ihre Worte und deren Verbindungsweiſe dem Gedächtniſſe eben ſo geläufig werden, als demſelben die Mutterſprache iſt. Aber nicht unumgänglich nothwendig iſt es, daß wir unter Worten denken. Wer vielmehr öfter nachgedacht und beſonders Begriffe näher zu beſtimmen, zu zerſplittern oder zuſammenzuſetzen ſich bemüht hat, wird an ſich ſelber die Erfahrung gemacht haben, daß man ſehr oft ohne Worte denkt; und den Schriftſtellern begegnet es nicht ſelten, daß ſie einen Begriff faſſen und lange feſthalten, bevor ſie einen Ausdruck finden, der ihnen fehlte, um ihren Begriff entſprechend zu bezeichnen. Das Denken iſt von der Sprache unabhängig, aber die Sprache ſetzt das Denken voraus. Ohne Gedanken ſprechen, heißt Töne von ſich geben, mit denen andere denkende Weſen gewiſſe Begriffe verbinden können. Unvernünftig ſprechen kann aber auch der Menſch, weil er zwar nicht vernunftlos iſt, aber unvernünftig ſeyn kann (Cap. III. S. 85.).

Die Sprache iſt ſonach die äußerliche Kundgebung des Daſeyns und der Thätigkeit des Verſtandes, welcher die in jener ausgedrückten Begriffe und Verhältniſſe ſondert und zuſammenfaßt, und indem er ſich ſelbſt zur Vernunft erhebt (Cap. IV. S. 101.) und durch dieſe ſich aufklärt, bereichert und regelt, zugleich auch die Sprache immer mehr ausbildet, ordnet und vervollſtändiget. Für den Einzelnen, wie für die Nationen gibt es keinen untrüglicheren Culturmeſſer, als ihr Sprechen, ihre Sprache.

Nachdem wir denn vermöge der Sprache unſern Geiſt in ſeinen verſchiedenen Anlagen und Ausbildungsſtufen haben kennen lernen, möge die umſtehende Tabelle uns, was wir gefunden haben, vergegenwärtigen!

Die Seele

	nach ihren einzelnen Vermögen,					nach ihrem Gesammtzustande und ihrer daraus hervorgehenden Beschaffenheit.	
	Vorstellungs-		Eindrucks- oder Empfänglichkeits-	Begehrungsvermögen			
	unteres	oberes		der Ursache	der Kraft nach	nach innen	nach außen
Vorwalten des Thieres	Sinn	das Vernunftähnliche	Empfindung	Trieb	Begierde	Bewußtwerdung (durch Abstraction)	Temperament
Durchdringung des Sinnes und Geistes	Einbildungskraft mit Gedächtniß	der Verstand	Gefühl	Neigung	Willkühr	Selbstbewußtseyn	Gemüth
Herrschaft des Geistes	Selbstbeschauung	die Vernunft	Gewissen	Maxime	(freier) Wille	Freiheit	Character

Capitel XI.

Tugend.

Die Sprache, welche es auch ſey, iſt das große Band, welches die Menſchen verbindet, eine Uebertragung und Mittheilung des Gedachten von einem denkenden Weſen in ein anderes möglich macht und uns aus dem Zuſtande der Einzelnheit und Einſiedelei herausreißt. Man denke ſich alle Sprache aus der Welt, ſowohl in Worten als in Zeichen, und die Menſchen würden bei einander leben, wie die Eſel oder Schafe, jeder auf die Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe und Triebe bedacht, jeder allenfalls die Erfahrungen ſeines Lebens überdenkend und darnach ſeine Handlungen einrichtend, aber außer Stande, einander die gemachten Erfahrungen nnd Beobachtungen und die darüber angeſtellten Betrachtungen und daraus abgezogenen Lehren mitzutheilen. Ein Wachsthum der menſchlichen Erkenntniſſe, durch Benutzung der Erfindungen und Entdeckungen Anderer, wäre undenkbar; und nicht nur jeder einzelne Menſch würde keine merkbaren Fortſchritte an Weisheit und Verſtand in der Spanne ſeines Lebens machen können, ſondern das menſchliche Geſchlecht würde auch ewig auf derſelben Stufe ſtehen bleiben, weil jeder neugeborne Menſch von vorne anfangen müßte und für ihn alle Beobachtungen und Einſichten der Vorfahren und der Zeitgenoſſen verloren wären.

Die geiſtige Verbindung der einzelnen Menſchen erfolgt durch die Sprache. Damit aber unter den Menſchen eine Mittheilung durch die Sprache ſtatt finden könne, iſt es nothwendig, daß dieſelben Gegenſtände bei ihnen dieſelben Vorſtellungen erwecken und einerlei Gedanken unmittelbar hervorbringen (Cap. X. S. 193.).

So oft vernünftige Wesen einerlei denken, so oft hört unter ihnen aller Unterschied auf, und es tritt zwischen ihnen eine geistige Gemeinschaft und Vereinigung ein, so daß sie nur ein Wesen ausmachen (Cap. V. S. 108.). Die Sprache ist mithin nicht bloß ein Mittel zur gegenseitigen Mittheilung, sondern sie ist eben dadurch auch das größte Hülfsmittel zur Vereinigung der einzelnen Menschen in ein einziges Wesen. Diese Vereinigung ist nicht eine bildliche Beschreibung des bezeichneten Zustandes, nicht ein bloßes Abstract, welches der Verstand erschaffen und die Schule angenommen, um dadurch einen idealen Begriff darzustellen. Die Vereinigung aller einzelnen Menschen zu einem einzigen Wesen, zur Menschheit, ist wirklich und nothwendig. Denn da die Natur jedes vernünftigen Wesens in seiner Denkkraft besteht und durch diese umschrieben wird, und da beim Denken kein Unterschied des Raumes statt findet, sondern die Denkenden nur mit ihren Gedanken in die Zeit eintreten (Cap. V. S. 108.); so sind sie auch nur unterschieden, insoweit sie sich selber durch ihre Gedanken unterscheiden. So weit sie in diesen übereinstimmen, sind sie einerlei Wesen. So verschieden nun auch die menschlichen Gedanken sind, so ist doch schon von Natur auch auf der andern Seite eine große Uebereinstimmung unter ihnen, nicht nur in den Urbegriffen und in den daraus herfließenden Gedanken, sondern auch in den Vorstellungen, welche die Erfahrung hervorbringt, indem die einzelnen Menschen mit einerlei Art von Sinneswerkzeugen empfinden und daher ihre Vorstellungen im Allgemeinen dieselben seyn müssen und sich nicht wesentlich, sondern nur in Folge der verschiedenen Grade der Schärfe der einzelnen Sinneswerkzeuge, der Umstände, unter denen die Wahrnehmungen gemacht werden, und der Vergleichung mit anderen Wahrnehmungen, mithin der Form nach, unterscheiden. Je mehr durch fortgesetzte Vergleichungen die Richtigkeit der empirischen Erkenntnisse geläutert, durch Entfernung alles Zufälligen das Wesen der Dinge entdeckt und durch Abstraction die Gesetze der Wahrheit aufgefunden werden, je allgemeiner also das Reich der Vernunft im Menschen herrschend wird, welche immer und überall eine und dieselbe ist; desto mehr muß alle Verschiedenheit in den Gedanken der einzelnen Menschen verschwinden, und desto mehr das Wesen der Menschheit, als belebendes Princip der einzelnen Menschen, deutlich an

den Tag treten. Dieß ist der Grund des sich in allen Menschen aussprechenden Triebes, seine Ueberzeugung seinen Nebenmenschen nicht bloß mitzutheilen, sondern ihnen solche aufzudringen. Es ist nicht bloß eine Folge der Eitelkeit, daß wir die Lehrer unserer Mitmenschen seyn wollen, sondern es ist die Folge des Bestrebens zur Vereinigung mit den Geistern, welche, ihrer Natur und Anlage nach, ein Wesen mit uns selber ausmachen sollen, und nur durch die Verbindung mit einem Leibe und durch die Verschiedenheit der daraus hervorgehenden Persönlichkeit getrennt sind. Daher auch ein Widerspruch in den Meinungen und Urtheilen bei einem Menschen, mit welchem man im übrigen durch Harmonie der Vorstellungen und Gesinnungen sympathisirt, und mithin sich schon inniger, als mit anderen Menschen, vereint fühlt, unerträglicher und lästiger ist, und oft selbst solche Menschen aufbringt, welche sonst gegen die Ansichten Anderer sehr tolerant sind.

Das Wesen der Menschheit ist also die in uns waltende geistige Denkkraft, welche, ihrer natürlichen Beschaffenheit nach und durch die Ausbildung der consequenten Vernunft, auf gleiche Weise in allen Menschen lebt, aber durch die Verbindung mit verschiedenen Körpern den Character der Persönlichkeit überkommt und in den einzelnen Menschen zertheilt und getrennt dargestellt ist.

Nirgends spricht sich dieß deutlicher aus, als in den concreten Bestimmungen des Tugendhaften, welche wir zu allen Zeiten und bei allen Völkern antreffen, und welche, so abweichend und so widersprechend sie auch erscheinen, doch in diesem wesentlichen Merkmale überall übereinstimmen.

Gut heißt nämlich, was seiner Bestimmung entspricht; böse, was derselben entgegen ist. Wovon wir weder das eine, noch das andere abzusehen und zu beurtheilen vermögen, das nennen wir gleichgültig (Cap. III. S. 84.). Auf die menschlichen Handlungen angewendet, wird dasjenige gut genannt, was der Bestimmung des handelnden Menschen entspricht; und da der Mensch als ein vernünftiges Wesen gedacht wird, welches nicht widersprechende Endzwecke haben soll (Cap. IV. S. 100.), sondern für sein ganzes Leben und alle Abschnitte und alle Thätigkeit in demselben nur einen allgemeinen Endzweck vorgesetzt haben darf, so ist moralisch gut dasjenige, was diesem höchsten Endzwecke entspricht. Da ferner die Urtheile der Vernunft allgemein wahr sind, so muß

das moraliſch Gute für alle Menſchen daſſelbe ſeyn. Die Vernunft kann keine Geſetze für die menſchlichen Handlungen geben, welche nicht allgemein wahr und allgemein gültig wären, ſo daß alle Menſchen, unter eben denſelben Vorausſetzungen, auch durchaus auf einerlei Art handeln müſſen. Wenn nun Tugend nichts anderes iſt, als die Fertigkeit, ſtets das moraliſch Gute nach allen Kräften zu verwirklichen, ſo folgt hieraus von ſelbſt, daß in jeder menſchlichen Geſellſchaft nur diejenigen Handlungen für tugendhaft gehalten werden können, wodurch ſowohl der Lebensendzweck des Handelnden, als auch ſeiner Nebenmenſchen, gefördert wird, oder wenigſtens durch jenes die übrigen nicht in Erreichung deſſelben Zweckes geſtört werden. Denn der Menſch iſt nicht ein für ſich beſtehendes Weſen; er iſt ein Theil der Menſchheit. Sein Lebenszweck muß daher in den Zweck des Daſeyns der Menſchheit fallen; die Vernunft, durch welche er ſich an die Menſchheit reiht, muß ihm gebieten, den Zweck der Menſchheit zu fördern und durch deſſen Beförderung ſein eigen Wohl zu vermehren. Als Theil der Menſchheit iſt es unmöglich, daß ihm etwas zum wahren Nutzen gereiche, was ihm nicht als Theil des Ganzen zukommt, weil es den logiſchen Geſetzen des Denkens widerſpricht, daß etwas dem Ganzen ſchädlich ſey, was dem Theile nicht ſchädlich ſey. Jeder individuelle Vortheil des Einzelnen zum Nachtheile des Ganzen kann daher nur ſcheinbar und betrüglich ſeyn. Es iſt darum eine allgemeine Anforderung an die Tugend, daß ſie zum Beſten des Ganzen gereiche, ſelbſt wenn darüber ſcheinbare Vortheile des Einzelnen aufgegeben werden müſſen. Je größer dieſe ſind, je mehr Motive ſie alſo an die Hand geben, das allgemeine Geſetz der Menſchheit zu übertreten, deſto größer iſt die Tugend. Wenn mithin alle Völker, welche ſich als ein Ganzes betrachteten und nur allzu oft überſahen, daß auch ein ganzes Volk nur ein Theil der geſammten Menſchheit ausmacht, den Begriff der Tugend darin geſetzt haben, daß es die Verwirklichung deſſen ſey, was für das geſammte Volk zuträglich ſey und ihm fromme, wenn auch darüber der Vortheil und die Wohlfahrt des Einzelnen aufgeopfert werden müſſe; ſo dürfen wir uns nicht wundern, daß in der Anwendung die Begriffe von dem Umfange der Tugend bei den einzelnen Völkern ſo ſehr von einander abgewichen ſind, daß bei den Lacedämoniern und Pelewanern die Geſchicklichkeit im

Stehlen, und bei den Menschenfressern die Grausamkeit und Ertragung physischen Schmerzes bis zur Stumpfsinnigkeit für eine große Tugend angesehen worden ist, ja daß, wie wir neuerdings erlebt haben, der Begriff von dem, was tugendhaft sey, in Zeit von wenigen Jahren, ja selbst Monaten, sich so umkehren kann, daß jetzt für tugendhaft gegolten hat, was vor kurzer Zeit für ein Laster gehalten wurde; und umgekehrt. Die Masse der Menschen, welche eine Nation machen, hat alle Zeit nicht gewußt, was ihr Glück und ihre wahre Wohlfahrt sey und was dem Volke fromme, die Meinungen darüber haben nach Maaßgabe äußerer Einwirkungen gewechselt, wie die Mode, und der Begriff der Tugend hat darnach sich immer mit verändert.

Aber die wahre Tugend ist unveränderlich, weil ihr Begriff durch die Vernunft selber gegeben ist. So wahr es ist, daß der Tugendhafte mit Selbstverläugnung das Wohl seiner Brüder und das Ziel der Menschheit zu fördern streben soll, so wenig macht doch diese Anwendung der Tugend das Wesen desselben aus. Der Mensch ist seiner Natur nach zum Handeln geboren. Er soll! Die Vernunft selbst gebietet ihm die Verwirklichung dessen, was sie als gut, aber noch nicht vorhanden erkennt. Unter Handlung wird jedwede Richtung des Willens nach außen, jedwede Darstellung des Gewollten durch den Wollenden verstanden; mithin auch die negativen Handlungen, d. h. diejenigen, wo Handlungen vermöge des Willens unterlassen werden, zu deren Begehung ohne diesen lebendigen Willen andre Antriebe vorhanden gewesen sind. Da jedes vernünftige Wesen frei ist und diese Freiheit in der Beförderung seiner Zwecke besteht (Cap. III. S. 93.), so darf kein anderes vernünftiges Wesen dasselbe hindern, seinen Absichten gemäß zu handeln, so lange es nicht selbst durch eben diese Handlungen in seiner Freiheit gestört wird. Die moralische Möglichkeit, d. h. die Zulässigkeit einer Handlung nach Vernunftgesetzen, entspricht der Befugniß der Menschen. Sie sind zu allen Aeußerungen ihres Willens befugt, welche von der Vernunft gebilliget werden. Sie sind aber auch verpflichtet, das für gut Erkannte zu verwirklichen, weil sie sollen. Denn die moralische Nothwendigkeit zu einer Handlung heißt eine Pflicht. Insoweit durch die Befugniß eines Menschen die Freiheit anderer bestimmt wird, daß sie nicht nur dieselbe nicht stören, sondern, wenn die Vernunft

ſolches gebietet, ſogar nach Kräften befördern, heißt ſie ein Recht. „Die Aufgabe des Rechts iſt, nach Stephani, jedem einzelnen Menſchen aus dem Reiche der Gemeinſchaft ein unabhängiges Gebiet auszuſcheiden, um auf demſelben ſelbſtſtändig den Zweck ſeines Daſeyns verfolgen zu können. Eine zweite Geſetzgebung gibt ihm die Vorſchriften, wie er auf dieſem, durch das Rechtsgeſetz ihm eigens zuſtehenden, Gebiete ſeine Handlungen als ein vernünftiges Weſen zu ordnen habe; ſie heißt die ſittliche im engern Sinne (ethiſche), wie man beide durch das Wort: moraliſche, zuſammenfaßt.“ Das höchſte Recht des Menſchen iſt ſonach die Befugniß, vernunftmäßig zu handeln, die Gebote der Vernunft auszuüben, tugendhaft zu ſeyn.

Man kann eben dieſes Recht auch das Recht der Freiheit nennen. Denn es gibt keine Tugend ohne Freiheit. In Anſehung der äußeren Freiheit ſpringt dieß ſehr deutlich in die Augen, weil eine durch fremden Zwang hervorgebrachte Handlung um deswillen nicht tugendhaft ſein kann, weil ſie nicht die Frucht des eigenen Willens des Handelnden iſt, wie die Definition der Tugend ſogleich ergibt. Auf der anderen Seite würde der Mangel der Freiheit auch um deswillen die Tugend ausſchließen, weil derjenige, welcher in der Nothwendigkeit iſt, einem fremden Willen zu folgen, ja auch in die Nothwendigkeit kommen kann, etwas Böſes thun zu müſſen, wenn es der Herr ſeines Willens befiehlt. Aus dieſer Urſache iſt die Sklaverey, d. h. der Zuſtand der unbedingten Unterwürfigkeit des eigenen Willens unter die Befehle eines Anderen, ein moraliſches Unding. Um tugendhaft ſeyn zu können, iſt alſo äußere Freiheit unentbehrlich; der Menſch muß nicht, aber er ſoll tugendhaft ſeyn. Nicht weniger unentbehrlich iſt die innere Freiheit, ſowohl was die Abhängigkeit von den Mängeln der Erkenntniß, als von dem Einfluſſe der Begierden und Leidenſchaften anbetrifft. Alle Mängel der Erkenntniß bringen nothwendigerweiſe Fehler und Irrthümer in den Einſichten und Folgerungen der Vernunft hervor, und machen ſie unſicher in der Beurtheilung der Güte der vorgeſetzten Zwecke und der dazu für nöthig erachteten Handlungen. Die Begierden und Leidenſchaften aber, welche nicht Erzeugniſſe des freien Willens, ſondern des Begehrungsvermögens im Menſchen ſind (Cap. VIII. S. 158.), können eben darum auch an ſich keine Tugenden gebären, ſondern

ſie unterdrücken und verhindern im Gegentheil häufig die Entſchlüſſe des freien Willens, aus denen die Tugend entſpringt, weil nur allzu oft die Begierden und Leidenſchaften das Gegentheil von dem verlangen, was eine conſequente Vernunft gut heißt. Um tugendhaft ſeyn zu können, iſt es daher unumgänglich nothwendig, die Herrſchaft der Vernunft zu vergrößern und dem freien Willen die Gewalt über die von Natur ſtärkeren Triebe und Leidenſchaften (Cap. IX. S. 178. 179.) einzuräumen. Nach der bereits beleuchteten Beſchaffenheit unſers Erkenntnißvermögens iſt dieß nun allein dadurch möglich, daß einmal die Deutlichkeit der Erkenntniß des wahrhaft Guten und vernünftigerweiſe Wünſchenswürdigen erhöhet und dergeſtalt erhellet wird, daß dadurch die Stärke dieſer Erkenntniß der Stärke ſinnlicher Vorſtellungen nicht nur gleich kommt, ſondern ſie auch noch übertrifft; daß zweitens eben dadurch das Gewiſſen geſchärft wird, um im Stande zu ſeyn, dieſe Erkenntniß der Vernunft zu allen Zeiten zu reproduciren; daß ferner die Kraft der Aufmerkſamkeit und des Abſtractionsvermögens erhöht wird (Cap. III. S. 87 und 90.) und daß endlich die Gewohnheit vollende, den Menſchen immer nach den Vorſchriften der Vernunft handeln zu laſſen. (Cap. VIII. S. 162.)

Ohne dieſe Gewöhnung an das Tugendhafte iſt die Tugend ſelber nicht zu erlangen. Denn da ohnehin nach der Conſtitution des Menſchen die Vorſtellungen der Vernunft von Hauſe aus ſchwächer empfunden werden, als die ſinnlichen Vorſtellungen, welche Begierden und Leidenſchaften erzeugen, die der Tugend widerſtreiten; ſo dürfen dieſe ſinnlichen Vorſtellungen nur einigemal erneuert und die Erinnerung davon aufgefriſcht werden, um bald zu derjenigen Stärke zu gelangen, daß die Vernunft gar nicht mehr dagegen aufkommt. Nur durch ſtete Gewöhnung an die Stimme der Vernunft kann der Menſch es dahin bringen, daß die entgegenwirkenden Vorſtellungen in den Hintergrund treten und die Fertigkeit erworben wird, immer den Anforderungen der Vernunft zu gehorchen, d. h. tugendhaft zu ſeyn. Der Sieg über die Macht der Begierden und Leidenſchaften, und deren Unterjochung unter den freien Willen iſt die Vorbereitung zur Tugend. Nicht als wenn alle Begierden und Leidenſchaften an ſich böſe wären. Sie können im Gegentheil häufig mit demjenigen zuſammentreffen, was der freie Wille verlangt. Dennoch würde die von ihnen erzeugte Handlung, wenn

gleich sie gut ist, mit Unrecht tugendhaft genannt werden, welches hinlänglich klar ist. Wenn man bei gehöriger Ueberlegung findet, daß dasjenige gut ist, was Neigungen oder Leidenschaften heischen, alsdann kann man sich ihnen überlassen, jedoch so, daß bei jedem neuen Schritte die Vernunft prüfe, damit sie nicht ihre Herrschaft verliere und nicht mit fortgerissen werde, wohin zu gehen sie niemalen einverstanden seyn konnte. Die Leidenschaft hindert nicht nur durch ihre Macht das Denken (Cap. VIII. S. 158), sondern sie schafft eben dadurch sich auch eine Gemüthsstimmung, zu Folge deren alle Dinge so vorgestellt werden, wie es der Leidenschaft gemäß ist, und welche bei der geringsten Veranlassung die Vorstellung von dem Gegenstande der Leidenschaft erneuert und diese von neuem entzündet. Die Leidenschaft zieht also aus sich selbst Nahrung, verleitet uns zu Irrthümern der Erkenntniß und verhindert die freie Entschließung der Vernunft.

Sind es aber nicht die größten und ersprießlichsten Thaten, welche aus Leidenschaften entsprungen sind? Würden diese herrlichen und bewunderungswürdigen Aeußerungen menschlicher Kraft nicht verloren gehn, wenn die Leidenschaften unterdrückt würden? und würde nicht allzuhäufig der alleingünstige Augenblick verschwinden, wenn die sichtende Vernunft immer erst prüfen und untersuchen sollte, welcher Entschluß ihr am meisten entspreche? Die Raschheit der That wird aber bei dem wahrhaft Tugendhaften nicht geringer seyn, als bei dem Leidenschaftlichen. Die Gebote der Vernunft sind einfach und klar, und es können nur selten Fälle vorkommen, in welchen deren Anwendung zweifelhaft seyn könnte. Der wahrhaft Tugendhafte sucht diese Gesetze nicht erst auf, indem es Zeit ist, zu handeln; er hat sie sich längst deutlich vorgestellt, und da sie ihm geläufig sind, und er eine Fertigkeit in deren Ausübung erworben hat, so fallen bei ihm nicht nur Entschluß und That zusammen, sondern seine Seelenruhe verstattet auch der Klugheit, die besten Mittel zur Erreichung seines Zweckes ausfindig zu machen; ein Vorzug, welchen die Leidenschaft ganz entbehrt. Blind stürzt diese sich in Gefahren, und wenn es gelingt — so ist sie freilich die Veranlassung der Erreichung des Zweckes; aber daß er erreicht werde, ist nicht ihr Verdienst, die ihn auch eben so gut verfehlen konnte. Der Tugendhafte wird freilich mit weniger Heftigkeit verfahren, aber er wird darum nicht träge seyn. Die

Tugend hat ihren eigenthümlichen Enthusiasmus, gegründet auf die Zufriedenheit mit sich selbst, und auf das Bestreben, diese nicht zu verscherzen. Mit diesem Enthusiasmus schreitet der Tugendhafte seine Bahn kräftig, gleichwohl vorsichtig fort, und läßt nicht ab, wenn auch die Hindernisse sich ihm entgegen thürmen, wo der Leidenschaftliche oft mit einemmale umgewandelt oder erschöpft liegen bleibt, sobald eine andere Vorstellung die Aufmerksamkeit von dem Gegenstande der Leidenschaft abzieht, oder die überspannten Kräfte nachlassen. Ueberhaupt aber kommt es bei der Untersuchung des moralischen Werthes der Handlungen gar nicht auf ihren Erfolg, sondern nur auf ihre Anlage an. Die Handlungen der Leidenschaft haben gar keinen Maaßstab, um sie mit der Tugend zu vergleichen. Jenes sind Producte der Naturkräfte in der menschlichen Construction, dieses Aeßerungen seiner Freiheit.

Um tugendhaft zu seyn, ist keineswegs erforderlich, daß der Mensch seine ganze Natur verändere, daß er seine Empfindung abstumpfe, seinen Sinn und dessen Werkzeuge verschließe, daß er sein Gefühl unterdrücke, seine Neigungen und Begierden ertödte, und die Leidenschaft mit Stumpf und Stiel ausreute. Es gehört dazu nicht, daß er verlerne, was angenehm oder unangenehm, wonniglich oder schmerzhaft, begehrungs- oder verabscheuungswürdig sey; um durch nichts in der Betrachtung, Erwägung und Wahl des Guten und Schlechten, Gebotenen und Verbotenen gestört, geirrt oder behindert zu werden. Zwischen dem Gebotenen und Verbotenen steht das Erlaubte mitten inne und umschließt eine Mannichfaltigkeit und eine Menge von Genüssen, die zu begehren und sich daran zu erfreuen die Vernunft ihm nach seinem Geschmacke gestattet, und welche seine Triebe und Neigungen sättigen und der Gegenstand seiner Wünsche und seiner Sehnsucht werden oder bleiben mögen. Nur daß solches Begehren nicht sein ganzes Gemüth erfülle, es unfähig mache zu den höheren Betrachtungen und Forschungen der Vernunft und ihm den köstlichen Genuß des Bewußtseyns raube, nach und in dem reinen Lichte der Vernunft zu leben! Nur daß diese so stark und mächtig werde in dem Gemüthe, daß Nichts ihr zu widerstehen vermöge, daß Nichts in ihm aufkommen und es bewegen kann, was nicht ihre Zustimmung erhält, und daß alle Triebe, Neigungen, Begierden und Leidenschaften ihr unterthänig werden und bleiben, von ihr allein re-

giert, durch ſie hervorgerufen und angefacht oder bei Seite geſetzt und unterdrückt werden, das iſt die Uebung, welche ununterbrochen und unabläſſig fortgeſetzt werden muß, wenn der Menſch ſich ſelber als Vernunftweſen genügen, ſeiner Freiheit gewiß, und im Bewußtſeyn derſelben mit ſich ſelbſt zufrieden werden will. Eben die Größe dieſer Aufgabe und der Kraft, durch deren Anwendung ſie allein zu löſen iſt, bringt eine Anſtrengung des Geiſtes hervor, welche vermöge ſeiner Thätigkeit dafür ſelbſt ihn ſo erwärmt, begeiſtert und entzückt, daß dieſes Beſtreben ſelbſt zur Leidenſchaft wird und vermöge ihrer Gewalt daſſelbe mächtig fördert. Solchergeſtalt ertödtet die Tugend nicht die Triebe und Gemüthsbewegungen, ſondern ſie wandelt ſie nur um, daß ſie, unter ſich übereinſtimmend, insgeſammt ſich in die eine Liebe der Tugend, in die eine Leidenſchaft für alles Liebe und Gute vereinbaren. Der Tugendhafte iſt nicht leidenſchaftlos; aber ſeine Leidenſchaft iſt das Vernünftige, die Tugend und ſeine Freiheit ſelbſt, und ſie allein.

Alſo von innen und außen frei muß der Menſch ſeyn, um tugendhaft ſeyn zu können. Dieß will nicht ſo viel ſagen, daß der tugendhafte Menſch durchaus ganz und gar frei ſein müſſe. Denn alsdann gäbe es für das ſchwache menſchliche Geſchlecht gar keine Tugend. In der Erwerbung der größt-möglichen Freiheit beſteht die Tugend. Niemals iſt ein Menſch ganz frei von äußeren Einflüſſen, von den Irrthümern und Mängeln der Erkenntniß, und von der Macht der Triebe, Begierden und Leidenſchaften. Gerade in deren Beſiegung und Unterdrückung beſteht die Tugend, welche man daher auch die errungene moraliſche Freiheit nennen könnte. So weit ſeine Kräfte zureichen, muß der Menſch ſich befleißigen, dieſe Freiheit zu erlangen; was über ſeine Kräfte und Vermögen hinausgeht, hat er nicht zu verantworten. Aber die Freiheit ſeines Willens, ſo weit es ihm möglich iſt, von jeder andern Gewalt los und ledig zu machen, darin beſteht die Erwerbung der Tugend. „Die Freiheit iſt der Tugend Wurzel, und Freiheit iſt der Tugend Frucht!“ ſagt Jacobi eben ſo wahr als ſchön. Daß eben dieſe Freiheit die Würde des Menſchen beſtimme, dieß ſpricht ſich ſogar deutlich in demjenigen aus, was für anſtändig oder unanſtändig gehalten wird. Noch mehr als das Tugendhafte, iſt das Anſtändige dem Wechſel der Mode und den Einflüſſen der Umgebungen ausgeſetzt. Zeit, Ort und Convenienz beſtimmen ſehr

viel. Aber abgesehen von allen dadurch hervorgebrachten Zufälligkeiten, gibt es auch über das Anständige Begriffe, welche in der Natur der Sache und des Menschen gegründet sind, und in so mannichfaltigen Verkleidungen sie auch erscheinen, doch immer die nämlichen bleiben. Aller Anstand kommt darauf zurück, sein Betragen so einzurichten, daß diejenigen, mit welchen man zu thun hat, dadurch keine Veranlassung zu unangenehmen Bemerkungen oder Erinnerungen erhalten, sondern im Gegentheil, so viel möglich, freudige Gedanken und Empfindungen erregt werden. Wenn nun die Würde des Menschen in seiner Freiheit besteht, so muß vor allen Dingen alles dasjenige von Hause aus unanständig seyn, was den Menschen daran erinnert, daß seine Freiheit durch gewisse Naturgesetze eingeschränkt ist. Alle unwillkührlichen Verrichtungen des Körpers, alle Befriedigung körperlicher Bedürfnisse zu einer andern Zeit, als welche absichtlich dazu bestimmt ist, alles Hingeben in Begierden und Leidenschaften, die Befriedigung aller Triebe, und alle und jede Handlungen, welche durch sichtbare Aehnlichkeit daran erinnern, müssen daher vor den Augen Anderer vermieden werden, und deren öffentliche Begehung wird mit Recht für unanständig gehalten.

Der wahrhaft feine Ton besteht seinem Wesen nach darin, daß in allen Manieren, Reden und Handlungen jene Ungezwungenheit, welche freie Menschen unter einander zeigen können, mit derjenigen Aufmerksamkeit verbunden wird, welche ein wohlwollendes Gemüth auf das Glück und selbst die Bequemlichkeiten seiner Nebenmenschen gern wendet, und wodurch am besten die Achtung bewiesen wird, die man gegen einander hegt.

So wie die Tugend erworben wird durch Angewöhnung, so umgekehrt auch das Laster. Man nennt die Uebertretung des Moralgesetzes Laster, dagegen Sünde, das Wollen einer von der eigenen Vernunft schon gemißbilligten Handlung. Der Unterschied zwischen beiden springt in die Augen, da bei dem Laster es lediglich auf die objective Beschaffenheit der That, bei der Sünde aber auf die subjective Bestimmung des Wollenden ankommt. Es scheint, nach dem früher Gesagten, als wenn es überhaupt keine Sünde geben könne, da der Wille allein durch die Billigung oder Mißbilligung der Vernunft bestimmt wird. Allein nicht das Gedächtniß ist die einzige Triebfeder des Willens, sondern alle Erkenntnisse, welche von der Seele aufgenommen werden; und da

unter verſchiedenen Vorſtellungen, womit die Vernunft ſich beſchäftiget, und welche ſie vergleicht, ein ſehr verſchiedenes Verhältniß der Beſtimmungskraft ſtatt findet (Cap. IX. S. 178.), ſo kann es ſehr gut kommen, daß die Motive des Begehrungsvermögens ſtärker wirken, als die Motive, welche die Vernunft ſich ſelber vorhält. Es iſt alſo füglich möglich, daß, wenn gleich ſchon das Unrecht einer That erkannt iſt, dennoch andere Motive den Willen bewegen können, eben dieſe That zu beſchließen; und es kann ſogar bei dem Abwägen aller Bewegungsurſachen die Seele in einen Kampf gerathen, der den Willen lange unentſchieden läßt, bis durch irgend eine Urſache die eine Vorſtellung ein ſolches Gewicht erhält, daß ſie alle übrigen verdunkelt und endlich den Entſchluß beſtimmt, ſey es, daß die Vernunft ihren Ausſpruch zu einem hohen Grade von Deutlichkeit bringt, oder ſey es, daß die Phantaſie die Annehmlichkeiten des entgegen ſtehenden Begehrens mit ſchönen Farben ausmalet, und zu Trugſchlüſſen dadurch verleitet, daß ſie unrichtige Vorausſetzungen für wahr annehmen läßt. Denn oft weiß die Sinnlichkeit auf keine andere Weiſe zu beſchwichtigen, als daß ſie durch dialectiſche Künſte die Vernunft über die wahre Beſchaffenheit des Begehrens betrügt. Sehr richtig iſt die Bemerkung unſerer Stampeel, wenn ſie ſagt: „Von allen Verwirrungen, zu welchen die Einbildungskraft (und die Sinnlichkeit überhaupt) verleitet, ſind keine gefährlicher als die, welchen ſie rechtfertigende Gründe unterlegt, und die Ausbrüche ihres höchſten Wahnſinnes ſind lange nicht ſo furchtbar, als die Sophiſtereien ihrer Logik.“ Das Begehrungsvermögen, ſo weit es durch die Sinnlichkeit beſtimmt wird, verfährt nach ganz andern Urtheilen, als die conſequente Vernunft (Cap. IX. S. 181.). Wer jemals in einem ſolchen Zuſtande der Unentſchloſſenheit geweſen iſt, wird es gefühlt haben, wie gegen das Ende des Entſchluſſes die demſelben entgegen geſtandene Vorſtellung immer mehr in Dunkelheit verſchwunden iſt. Ausgemacht aber verdient derjenige weit bittrere Vorwürfe, welcher die Anforderungen der Vernunft kannte und ſie dennoch übertrat, als derjenige, der mit ſich ſelbſt über ihre Geſetze noch uneinig oder durch Fehlſchüſſe zu irrigen Anſichten verleitet worden war. Auch der letztere muß immer mit ſich ſelbſt unzufrieden ſeyn, daß er nicht that, oder daß er ſogar das Gegentheil von dem that, was er hätte thun ſollen, um dasjenige in der Welt wirklich zu

machen, deſſen Daſeyn ſeine Vernunft nunmehro erheiſcht, da ſie unbefangener vergleicht. Wer aber die Stimme der Vernunft unterdrückte, der muß um ſo unzufriedener und unwilliger über ſich ſeyn, je mehr er ſich eben dadurch überzeugen muß, daß er Sklave ſeines unvernünftigen Begehrens iſt, daß die Macht ſeiner Vernunft der Gewalt der Sinnlichkeit unterliegt, daß er nicht frei iſt, ſondern ein Spielball der Außendinge, welche auf ihn wirken. Je öfter auf dieſe Weiſe die Vernunft den Begierden unterliegt, deſto größer wird die Herrſchaft der letzteren, nach der bekannten Einrichtung unſres Denkvermögens, und deſto geringer das Vermögen und die Fertigkeit der Vernunft, durch deutliche Erkenntniß ihren Vorſtellungen neue Stärke zu geben und ſie beliebig in's Gedächtniß zurückzurufen. Das Böſe hat mithin nicht nur den Nachtheil der einmaligen Verletzung der menſchlichen Würde, ſondern es führt auch, ſeiner Natur nach, den Schaden mit ſich, daß mit jeder neuen Laſterthat der Menſch ſchlechter wird, ſich der Tugend entfremdet und eine Neigung zum Sündigen bekommt. Um beſſer zu werden, bleibt nichts übrig, als zur Zeit der Ruhe und des Schweigens der Leidenſchaften die unterdrückte Stimme der Vernunft hervorzurufen, ſich deutlich ihre Gebote auseinanderzuſetzen, dadurch einen ernſten Vorſatz zu bewirken und die Kräfte zu deſſen Ausführung dadurch zu üben, daß man theils Hülfsmittel zur Erinnerung an denſelben in der Stunde der Gefahr bereitet, theils von kleinen Kämpfen zu den großen übergeht. Nur ein ſehr ſtarker Geiſt und eine geübte Seelenkraft vermag, einem Vorſatze unter allen Umſtänden auf einmal treu zu bleiben, welchen Neigungen, Triebe oder Leidenſchaften beſtürmen, denen man ſich mit Luſt ergeben hatte. Schon hieraus iſt zu entnehmen, daß es keinen Stilleſtand in der moraliſchen Würdigkeit des freien Menſchen gebe. Mit jedem einzelnen Gedanken, mit jeder Vorſtellung, mit jedem dadurch veranlaßten Entſchluſſe muß er nothwendigerweiſe entweder beſſer oder ſchlechter werden (Cap. VI. S. 115).

Die Tugendhaftigkeit eines Menſchen beſteht daher nicht allein in der natürlichen oder angebornen Gemüthsbeſchaffenheit deſſelben, noch viel weniger iſt ſie eine Folge der menſchlichen Neigungen. Um tugendhaft zu ſeyn, muß das verpflichtende Geſetz der Tugend erkannt worden ſeyn, und dieſe Erkenntniß muß den freien Willen beſtimmt haben. Bei der Wiederhölung dieſer erkannten Vorſtel-

lung iſt es nicht nöthig, daß dieſe Erkenntniß wieder in aller Deutlichkeit erneuert werde. Durch die öftere Wiederholung vielmehr iſt die Seele ſo ſehr daran gewöhnt, daß ſchon bei der erſten Anregung des Gedankens die Willenskraft beſtimmt wird (Cap. VIII. S. 162.), und dieſe Fertigkeit des Willens, die Geſetze der Vernunft zu befolgen, macht die Tugend aus. Niemand kann daher tugendhaft geboren ſeyn, ſondern die Tugend muß immer erworben werden und gereicht dem zum Verdienſte, der ſie errungen hat. Dieß iſt es, wodurch die Tugend ſich von dem unterſcheidet, was man gutes Herz nennt. Darunter verſteht man diejenige anhaltende Gemüthsſtimmung, welche gewöhnlich Entſchließungen erleichtert, die mit der Tugend große Aehnlichkeit haben oder gar von gleichem Erfolge ſind. Das gute Herz iſt alſo nicht eine Frucht der Erkenntniß der Geſetze der Vernunft über Gutes und Böſes, ſondern ein Product unſrer phyſiſchen und pſychiſchen Organiſation (Cap. VIII. S. 155.), kraft deren gewiſſe Empfindungen auf uns denjenigen Eindruck machen, daß ſie durch dunkle Vorſtellungen von ihrer Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit unſere Entſchließung leiten. Es beſteht vornämlich in einer Zartheit der Empfindungen, und in einer Weichheit und Milde des Gefühls, vermöge deſſen die Seele unfähig iſt, irgend einem Schmerze zu widerſtehen, daher auch ſchnell bewegt zu dem Entſchluſſe, ihn zu entfernen oder doch zu lindern. Daher Theilnahme, Mitleiden, Dienſtfertigkeit, leichtes Verzeihen und Mildthätigkeit die gewöhnlichen Aeußerungen des guten Herzens ſind. Daſſelbe iſt als eine Wirkung der Beſchaffenheit und des Zuſtandes der Seele mit unter dem begriffen, was wir das Gemüth genannt haben (Cap. VIII. S. 159.), mithin nur in ſo weit erworben, als dieſes ſelbſt durch Nachdenken und Uebung in ſeine dermalige Stimmung gebracht worden iſt, außerdem aber angeboren, weil der natürlichen Beſchaffenheit entſprechend. Es iſt kein Verdienſt, ein gutes Herz zu beſitzen; aber es iſt ein großer Ruhm, ein böſes Herz bezwungen zu haben. Der Gutherzige folgt ſeinen Neigungen, ohne Unterſuchung, ob ſolche von der Vernunft gebilligt werden oder nicht, und er glaubt, dieſe Prüfung um ſo weniger nöthig zu haben, als ſeine Handlungen durch ihre öftere Aehnlichkeit mit tugendhaften Thaten ihn ſelbſt und Andre glauben machen, es ſey die Tugend ſelber, welche ſie geboren habe. Eine Erfahrung, welche

man täglich zu machen Gelegenheit, und welche die traurige Folge hat, daß die allermeiſten Menſchen von gutem Herzen am allerwenigſten tugendhaft, ſondern von einer ſichtbaren moraliſchen Schwäche und höchſt unzuverläßig ſind. Immer ihren Neigungen folgend, leiſten ſie ebendenſelben auch dann Gehorſam, wenn es ſtrafbar iſt, ihnen Gehör zu geben. So gebiert Mitleid oft Ungerechtigkeit, Zuneigung Verzärtelung und Parteilichkeit, Theilnahme oft vorgefaßte Meinungen und unüberlegte Handlungen. Selten ſind die gefühlvollen Seelen zu großen Entſchließungen fähig, bei welchen ſie über ihre Begierden und Wünſche den Sieg erringen müſſen; ſelten ſind ſie in ihren Entſchließungen ſo feſt, daß nicht neue entgegengeſetzte Empfindungen ſie unſchlüſſig und veränderlich machen ſollten. Immer ſind ihre Entſchließungen für ſie ein Werk des Zufalles, weil ſie eine Frucht erregter Empfindungen, nicht die Folge eines überlegten und feſten Planes ſind, und es iſt um ſo gefährlicher, ſich den Regungen eines guten Herzens ganz zu überlaſſen, je mehr man auf einem Standpuncte ſteht, wo es von der größten Wichtigkeit iſt, nach einem feſten und verſtändigen Plane zu handeln. Ein Fürſt von gutem Herzen iſt daher immer z. B. weit weniger werth, als ein verſtändiger Fürſt: jener kann in ganz ruhigen Zeiten wohlthätig erſcheinen, obgleich er immer den unerſetzlichen Schaden bringen wird, die Energie des Geiſtes der Staatsverwaltung und des Volkes einzulullen; aber in Zeiten der Gefahr, wo der Verſtand allein aushilft, wird er untergehen, wie Ludwig XVI. So viel mehr iſt der Geiſt werth, als das Herz. Denn der Geiſt führt zur Erkenntniß, die Erkenntniß zur Tugend, und ſo bezähmt die Vernunft auch ein böſes Herz. Damit ſoll nicht geſagt ſeyn, daß es werthlos ſey, ein gutes Herz zu haben. Nicht in dem Kampfe mit der Sinnlichkeit beſteht die Tugend; man darf nicht erſt böſe ſeyn oder werden, um gut zu werden. Wer noch kämpft, iſt zwar auf dem Wege der Tugend; aber noch iſt er nicht tugendhaft. Die vollendete Tugend beſteht in der Herrſchaft des freien Willens, welcher immer mit den Geſetzen der Vernunft übereinſtimmt. Weſſen Wille durch keine böſen Neigungen zum Laſter verſucht wird, deſſen Einſicht wird es um ſo leichter gelingen, den Werth des entgegengeſetzten Guten zu erkennen und es zu lieben. Es iſt alſo ein ſchönes Geſchenk der Natur, ein gutes Herz empfangen zu haben. Nur für die Trägheit, welche ſich da-

bei beruhiget und darüber die Tugendhaftigkeit entbehren zu können glaubt, wird es ein gefährlicher Schatz.

Mit dem guten Herzen ist die Unschuld verwandt. Unschuldig heißt der, der um deswillen keine Versuchung zum Bösen hat, weil er dasselbe gar nicht kennt. Man nennt auch wohl denjenigen unschuldig, der zwar Neigung zum Bösen gehabt hat, welche aber noch niemals so stark gewesen ist, daß sie durch Bestimmung des Willens in That übergangen wäre. Diese letztere Bedeutung ist uneigentlich und nur daher entstanden, weil die Menschen nicht vermögen, in den Seelen ihrer Nebenmenschen zu lesen, und mithin von demjenigen, der niemals etwas Böses that, auch nicht behaupten können, daß er etwas Böses dachte. Wer aber das Böse kennt, gleichwohl es gegen die Stimme der Vernunft nicht aufkommen läßt, der ist nicht bloß unschuldig, sondern wirklich tugendhaft. Die Tugend ist höher zu achten als die Unschuld. Denn der Tugendhafte beweist die Kraft seiner Vernunft; der Unschuldige handelt bloß nicht gegen die Vernunft. Die Unschuld an sich hat also keinen moralischen Werth, wohl aber die Erhaltung der Unschuld. Es ist nicht möglich, daß Jemand alle Reize des Lasters auf einmal kennen lerne. Denn da das Laster nicht aus der Vernunft, sondern aus der mit der Vernunft im Streit begriffenen Sinnlichkeit entspringt, deren Mittheilungen zu den Erfahrungskenntnissen gehören; so kann auch die Seele das Laster nicht aus sich selbst entwickeln, sondern erfährt dessen Annehmlichkeiten nur durch den Genuß selber. Vor dem Genusse kann der Mensch davon keine Vorstellung haben, außer mit Hülfe der Phantasie, indem diese die Empfindung bei ähnlichen Freuden hervorruft. Einmal aber sind die Vorstellungen der Phantasie an sich nicht so stark als die der Sinne (Cap. IX. S. 178.), andern Theils hat jeder Genuß noch etwas Eigenthümliches, was man durchaus selbst erfahren haben muß, um es zu kennen, und endlich werden bei der Wiederholung der Erfahrung noch immer neue Entdeckungen gemacht (Cap. VIII. S. 152). Vor der Erfüllung unsrer Wünsche und Begierden konnten wir nur Vergnügen, nachher aber Freude empfinden (ibid. S. 160). Die erste Versuchung zum Bösen kann daher niemals so groß seyn, als die spätern nach gemachter Erfahrung, und es ist leichter, der ersten Versuchung zu widerstehen, als den spätern, obgleich die Neugierde

auch jener einen besondern Reiz verleiht. Das Begehrungsvermögen als eine active Thätigkeit wächst durch Gewöhnung (ibid. S. 161.). Niemand, der sich einmal einem Genusse, welchen die Vernunft verbietet, hingibt, ist im Stande vorher zu bestimmen, daß er künftig noch die Freiheit behalten werde, sich die Wiederholung des Genusses bei einer neuen Versuchung zu versagen. Er setzt sich selbst in die Gefahr, seine Freiheit und Tugend dadurch gänzlich zu verlieren, daß der Widerstand, welchen er der Versuchung entgegenzusetzen vermag, immer mehr abnimmt. Die Vernunft gebietet mithin, der ersten, kleinsten Versuchung zu widerstehen. Wer also seine Unschuld zu erhalten gewußt, niemals einer Versuchung nachgegeben hat, verdient mit Recht den Namen des Tugendhaften. Es ist nicht nöthig, sich erst in die Arme des Lasters zu werfen, um die Tugend wieder zu finden. Wenn es der Vernunft widerspricht, dem Laster sich zu ergeben, so muß die Tugend erreichbar seyn, auch ohne jemals dem Laster gehuldiget zu haben. Die Unschuld zu bewahren, heißt die Tugend unbefleckt erhalten. Eben so ist derjenige, der zu keiner Zeit etwas Böses gethan hat, offenbar ein tugendhafter Mensch, obgleich an sich es noch nicht Tugend ist, nichts Böses zu thun. Da aber jeder Mensch, vermöge seiner sinnlichen Natur, mancherlei Versuchungen ausgesetzt ist, so beweiset derjenige, der ihnen niemals unterlag, oder doch nur selten nachgab, daß bereits seine Vernunft eine bedeutende Macht sich erworben und die Freiheit errungen habe.

Eben so wenig aber, als die Tugendhaftigkeit in einer den Willen nicht bestimmenden Einsicht, in einer Erkenntniß, welche durch entgegenwirkende stärkere Vorstellungen verhindert werden kann, den Entschluß zu regieren, bestehen kann; eben so wenig ist es die verübte That allein, welche die Tugend ausmacht. Denn die That ist ja nichts anderes, als das Product der durch den Willen in Bewegung gesetzten Kräfte des Menschen. Durch die Mangelhaftigkeit dieser Kräfte, durch Ungeschicklichkeit, besonders aber durch das Zusammentreffen unvorhergesehener äußerer Umstände kann der Erfolg unserer Thätigkeit ein ganz andrer seyn, als welcher beabsichtiget wurde. Es springt in die Augen, daß ich nur in so weit als Urheber eines Erfolges angesehen werden kann, als ich denselben wirklich veranlaßt habe, und daß mithin, was andere Kräfte außer den meinigen bewirkten, nicht mir zugeschrieben wer-

bei beruhiget und darüber die Tugendhaftigkeit entbehren zu können glaubt, wird es ein gefährlicher Schatz.

Mit dem guten Herzen ist die Unschuld verwandt. Unschuldig heißt der, der um deswillen keine Versuchung zum Bösen hat, weil er dasselbe gar nicht kennt. Man nennt auch wohl denjenigen unschuldig, der zwar Neigung zum Bösen gehabt hat, welche aber noch niemals so stark gewesen ist, daß sie durch Bestimmung des Willens in That übergangen wäre. Diese letztere Bedeutung ist uneigentlich und nur daher entstanden, weil die Menschen nicht vermögen, in den Seelen ihrer Nebenmenschen zu lesen, und mithin von demjenigen, der niemals etwas Böses that, auch nicht behaupten können, daß er etwas Böses dachte. Wer aber das Böse kennt, gleichwohl es gegen die Stimme der Vernunft nicht aufkommen läßt, der ist nicht bloß unschuldig, sondern wirklich tugendhaft. Die Tugend ist höher zu achten als die Unschuld. Denn der Tugendhafte beweist die Kraft seiner Vernunft; der Unschuldige handelt bloß nicht gegen die Vernunft. Die Unschuld an sich hat also keinen moralischen Werth, wohl aber die Erhaltung der Unschuld. Es ist nicht möglich, daß Jemand alle Reize des Lasters auf einmal kennen lerne. Denn da das Laster nicht aus der Vernunft, sondern aus der mit der Vernunft im Streit begriffenen Sinnlichkeit entspringt, deren Mittheilungen zu den Erfahrungskenntnissen gehören; so kann auch die Seele das Laster nicht aus sich selbst entwickeln, sondern erfährt dessen Annehmlichkeiten nur durch den Genuß selber. Vor dem Genusse kann der Mensch davon keine Vorstellung haben, außer mit Hülfe der Phantasie, indem diese die Empfindung bei ähnlichen Freuden hervorruft. Einmal aber sind die Vorstellungen der Phantasie an sich nicht so stark als die der Sinne (Cap. IX. S. 178.), andern Theils hat jeder Genuß noch etwas Eigenthümliches, was man durchaus selbst erfahren haben muß, um es zu kennen, und endlich werden bei der Wiederholung der Erfahrung noch immer neue Entdeckungen gemacht (Cap. VIII. S. 152). Vor der Erfüllung unsrer Wünsche und Begierden konnten wir nur Vergnügen, nachher aber Freude empfinden (ibid. S. 160). Die erste Versuchung zum Bösen kann daher niemals so groß seyn, als die späteren nach gemachter Erfahrung, und es ist leichter, der ersten Versuchung zu widerstehen, als den späteren, obgleich die Neugierde

auch jener einen beſondern Reiz verleiht. Das Begehrungsvermögen als eine active Thätigkeit wächſt durch Gewöhnung (ibid. S. 161.). Niemand, der ſich einmal einem Genuſſe, welchen die Vernunft verbietet, hingibt, iſt im Stande vorher zu beſtimmen, daß er künftig noch die Freiheit behalten werde, ſich die Wiederholung des Genuſſes bei einer neuen Verſuchung zu verſagen. Er ſetzt ſich ſelbſt in die Gefahr, ſeine Freiheit und Tugend dadurch gänzlich zu verlieren, daß der Widerſtand, welchen er der Verſuchung entgegenzuſetzen vermag, immer mehr abnimmt. Die Vernunft gebietet mithin, der erſten, kleinſten Verſuchung zu widerſtehen. Wer alſo ſeine Unſchuld zu erhalten gewußt, niemals einer Verſuchung nachgegeben hat, verdient mit Recht den Namen des Tugendhaften. Es iſt nicht nöthig, ſich erſt in die Arme des Laſters zu werfen, um die Tugend wieder zu finden. Wenn es der Vernunft widerſpricht, dem Laſter ſich zu ergeben, ſo muß die Tugend erreichbar ſeyn, auch ohne jemals dem Laſter gehuldiget zu haben. Die Unſchuld zu bewahren, heißt die Tugend unbefleckt erhalten. Eben ſo iſt derjenige, der zu keiner Zeit etwas Böſes gethan hat, offenbar ein tugendhafter Menſch, obgleich an ſich es noch nicht Tugend iſt, nichts Böſes zu thun. Da aber jeder Menſch, vermöge ſeiner ſinnlichen Natur, mancherlei Verſuchungen ausgeſetzt iſt, ſo beweiſet derjenige, der ihnen niemals unterlag, oder doch nur ſelten nachgab, daß bereits ſeine Vernunft eine bedeutende Macht ſich erworben und die Freiheit errungen habe.

Eben ſo wenig aber, als die Tugendhaftigkeit in einer den Willen nicht beſtimmenden Einſicht, in einer Erkenntniß, welche durch entgegenwirkende ſtärkere Vorſtellungen verhindert werden kann, den Entſchluß zu regieren, beſtehen kann; eben ſo wenig iſt es die verübte That allein, welche die Tugend ausmacht. Denn die That iſt ja nichts anderes, als das Product der durch den Willen in Bewegung geſetzten Kräfte des Menſchen. Durch die Mangelhaftigkeit dieſer Kräfte, durch Ungeſchicklichkeit, beſonders aber durch das Zuſammentreffen unvorhergeſehener äußerer Umſtände kann der Erfolg unſerer Thätigkeit ein ganz andrer ſeyn, als welcher beabſichtiget wurde. Es ſpringt in die Augen, daß ich nur in ſo weit als Urheber eines Erfolges angeſehen werden kann, als ich denſelben wirklich veranlaßt habe, und daß mithin, was andere Kräfte außer den meinigen bewirkten, nicht mir zugeſchrieben wer-

den kann, außer insofern ich bei meiner Handlung die Mitwirkung dieser äußeren Kräfte voraussetzte und in Anschlag brachte, oder doch ohne meine Schuld nicht übersehen konnte. Denn da der Wille dadurch bestimmt wird, daß das Erkenntnißvermögen die Verwirklichung eines noch nicht existirenden Zweckes als vernünftig erkennt (Cap. III. S. 79.), und die Handlungen unsrer Thätigkeit nur Mittel zur Erreichung dieses Zweckes sind; so ist es allerdings vernunftwidrig, solche Handlungen zu begehen, wodurch der vorgesetzte Zweck verfehlt wird, und es im Gegentheil der Vernunft gemäß, zu prüfen, welche Handlungen unter den Umständen, unter welchen sie begangen werden müssen, zum Zwecke führen. Insofern die Vernunft die Folgen als existent gedachter Ursachen beurtheilt, wird sie auch das Vorhersehungsvermögen genannt.

Wenn nun die Zurechnung die Bestimmung des Verhältnisses des Erfolges einer That zu der Urheberschaft des Handelnden ist; so ist klar, daß der Erfolg einer That dem Handelnden nicht nur in so weit zugerechnet werden muß, als er denselben durch die Thätigkeit seiner Kräfte selber hervorgebracht hat, sondern auch insofern er die Mitwirkung andrer Kräfte durch seine Thätigkeit veranlaßte oder nicht verhinderte, jedoch überall nur in so weit, als er den Erfolg dieser Thätigkeit mit seiner Vernunft einzusehen vermochte. Was außer dem Kreise seiner Erkenntniß bei Anstrengung aller seiner Seelenkräfte lag, kann ihm nicht zugerechnet werden, weil die Vernunft durch nichts bestimmt werden kann, was sie gar nicht kennt. In Ansehung desjenigen Theiles des Erfolges einer That, welcher durch fremde Kräfte, oder durch die Beschränktheit der eigenen, die dem Handelnden unbekannt waren, und die er auch bei aller Aufmerksamkeit nicht absehen konnte, verursacht worden ist, kann daher derselbe weder tugendhaft, noch lasterhaft genannt werden, weil dieser Theil des Erfolges nicht von seiner Vernunft und seinem Willen ausgegangen ist.

Schon aus diesem Grunde kann daher ein und dieselbe That das eine Mal tugendhaft und einander Mal lasterhaft seyn, je nachdem der Handelnde den Einfluß andrer Umstände auf den Erfolg einzusehen vermochte oder nicht. Umgekehrt, wenn der äußere Erfolg, die durch die That hervorgebrachte Wirkung, dieselbe wäre, kann der moralische Werth der That noch sehr verschieden seyn, eben weil die äußere Wirkung der That mit dem Zwecke, dessen

Erreichung beabſichtiget wurde, nicht nothwendig übereinzuſtimmen braucht, noch mehr aber, weil auch die Vorſetzung ein und deſſelben Zweckes für den einen Menſchen eine Tugend, und für den andern ein Laſter ſeyn kann. Denn der eine kann Pflichten auf ſich haben, welche ein anderer nicht hat, und es kann daher den Pflichten des einen widerſtreiten, was den Verhältniſſen eines andern vollkommen angemeſſen iſt. Wenn zwei daſſelbe thun, iſt es darum nicht einerlei.

Nicht die vollbrachte, ſondern die vorgeſetzte That, der ernſtliche Vorſatz, durch welchen die Vollbringung geleitet wird, beſtimmt das Maaß der Tugendhaftigkeit oder Laſterhaftigkeit, welche die That in ſich enthält. Der Zweck, deſſen Erreichung der Wille in dem Vorſatze beabſichtigte, mithin die pſychiſche Handlung, nicht die körperliche, muß gewürdiget werden, um ein gerechtes Urtheil über den moraliſchen Werth der Handlung fällen zu können.

So iſt es denn doch richtig, daß der Zweck die Mittel heilige? Jener jeſuitiſche Grundſatz, der zu den größten Abſcheulichkeiten geführt hat und der Gleisnerei den Heiligenſchein verleiht, ſo muß ſelbſt eine geläuterte Philoſophie denſelben als richtig zugeſtehen? Wenn der Zweck es iſt, deſſen Erreichung die Vernunft gebietet, und der den Werth aller Handlungen beſtimmt, welche zu ſeiner Verwirklichung geſchehen, iſt es nicht nothwendig, daß die Vernunft ſelber auch alle Handlungen erheiſche, welche den Zweck fördern, und daß deren moraliſcher Werth nur allein darnach abgemeſſen werden dürfe, in welchem Verhältniſſe ſie zu Erreichung des vorgeſetzten Zweckes ſtehen? Dieß iſt eins von den raſchen Urtheilen, deren Daſeyn auf dem Vergeſſen der logiſchen Geſetze beruht.

In den Geſetzen für die menſchlichen Handlungen, welche ihren Urſprung in der Vernunft ſelber haben, kann es keinen Widerſpruch geben (Cap. II. S. 71.). Es iſt mithin unmöglich, daß die Vernunft jemals wollen könne, daß etwas geſchehe, was ſie als böſe erkannt und deſſen Daſeyn ſie verabſcheut hat. Es iſt alſo ſchon an ſich undenkbar, daß die Vernunft einen Zweck durchaus gebieten ſollte, deſſen Erreichung nur durch Handlungen zu bewerkſtelligen wäre, welche der Vernunft entgegen ſind. Denn wenn dieß möglich wäre, ſo müßte die Vernunft ein und dieſelbe Handlung zugleich gebieten und verbieten, mithin ſich widerſprechen können. Die Vernunft kann ſonach nur erreichbare Zwecke abſolut

gebieten; ſie kann die Verwirklichung von Vorſtellungen, die an ſich ihren Beifall haben, welche aber entweder phyſiſche oder moraliſche Hinderniſſe ihrer Ausführung darbieten, nur als wünſchenswerth erkennen, aber ſie kann ſolche Zwecke niemals gebieten, weil ſie ſich ſelbſt nicht widerſprechen kann. Denn, wenn die Vernunft will, daß etwas bewirkt werde, ſo muß ſie auch die Mittel wollen, wodurch es zu bewerkſtelligen iſt, weil ſie ſonſt wollen würde, daß etwas geſchehe, was nicht geſchehen kann. Wenn ſie mithin Handlungen verbietet, ſo kann ſie niemals zugeben, daß dieſe Handlungen geſchehen, und die Frucht ſolcher Handlungen, welche es auch ſey, kann von ihr nicht begehrt werden.

In den abſoluten Geboten der Vernunft, eben weil ſie vernünftig ſind, iſt kein Widerſpruch denkbar, und es iſt unmöglich, daß eine ſolche Forderung derſelben nur durch unerlaubte Mittel zu erreichen wäre. Dergleichen allgemeine Gebote gibt es aber auch nur ſehr wenige und durchaus einfache; ſo wie denn wir bei der Zergliederung der Moralgeſetze finden werden, daß ſie meiſtentheils negativ ſind. Wenn aber die Vernunft in concreten Fällen irgend einen Zweck billiget, und alſo deſſen Ausrichtung ſich vorſetzt, ſo kann dieß immer nur mit dem Vorbehalte geſchehen, daß nicht ſpäterhin noch die phyſiſche oder moraliſche Unerreichbarkeit des Zweckes eingeſehen, und damit das Urtheil ſelbſt geändert werde, welches über den Zweck gefällt worden iſt.

Hieraus ergibt ſich zugleich, daß, wenn ſchon bei zuſammengeſetzten Handlungen jede einzelne That nur als Mittel zum Endzweck in Anſchlag kommt, doch in moraliſcher Hinſicht jede einzelne That für ſich gewürdiget werden müſſe und keine derſelben für den moraliſchen Werth des Ganzen ohne Belang ſeyn könne. Nur diejenige zuſammengeſetzte Handlung verdient tugendhaft genannt zu werden, worin keine That vorkommt, vor welcher das Gewiſſen zu erröthen braucht. Es fragt ſich dabei nur noch, ob Handlungen überhaupt einen abſoluten moraliſchen Werth haben können, oder ob ſie nicht vielmehr alle einen bloß relativen Werth haben, nämlich in Bezug auf den vorgeſetzten Zweck? Denn da der moraliſche Werth der Handlungen nicht nach deren Wirkung, ſondern nach dem Vorſatze abgeſchätzt werden muß, ſo würde, wenn es keine abſolut gute und ſchlechte Handlungen gäbe, immer die Abſicht der That allein deren Gehalt beſtimmen. So würde man

am Ende doch, wenn auch nicht auf jenen jesuitischen Grundsatz, doch auf einen ähnlichen kommen; nämlich, daß es an sich weder gute noch böse Thaten gebe, sondern die Absicht allein, in welcher sie geschehen, sie stempele und präge. Es springt hierbei in die Augen, daß, wenn Handlungen von der Vernunft absolut geboten werden, deren Begehung immer gut, und deren Gegentheil immer böse seyn muß; so ist es immer gut, Gott im Geiste zu ehren, und immer böse, ihn zu lästern. Bei solchen Geboten wird das Material der Handlung im Gesetze selber bestimmt, und dieses Material ist kategorisch ausgedrückt. Bei denjenigen Vernunftgesetzen aber, welche bloß formell sind, bei denen bloß der durch Handlungen zu erreichende oder zu vermeidende Zweck angegeben wird, ist es der Natur der Sache nach nicht möglich, daß sie kategorisch über den Werth gewisser Handlungen absprechen; sondern alle übrigen Handlungen, worüber keine materiellen Gesetze verfügen, müssen relativ gut oder böse seyn, insofern sie die von der Vernunft gebotenen Zwecke befördern oder verhüten. Welche Handlungen nun absolut geboten oder verboten, und welche Zwecke vorgeschrieben oder untersagt sind, das setzt die Moral auseinander, als diejenige Wissenschaft, welche die practischen Gesetze der Vernunft enthält.

Eben dieß aber, daß die Tugendhaftigkeit oder Lasterhaftigkeit der Handlungen begründet wird durch ihr Verhältniß zu den allgemeinen oder besonderen Zwecken, welche der Handelnde sich wirklich vorgesetzt hatte und nach den Anforderungen der Moral hätte vorsetzen sollen, beweiset auf's neue, daß nicht die äußere That, sondern der geistige Vorsatz zur Handlung es ist, wornach deren moralischer Werth abgeschätzt werden muß. Sich das, was die Vernunft heischt, immer so deutlich vorstellen, daß dadurch der Wille allein bestimmt wird, das ist das Wesen der Tugend.

Da nun die Vernunft immer ein und dieselbe ist, und alle Zwecke, welche sie sich vorsetzen kann, nur concrete Anwendungen des Principes ihrer eigenen Kraft und Thätigkeit seyn können; so folgt von selbst, daß auch die Tugend nur eine einzige seyn kann. Man kann wohl sagen, daß eine begangene Handlung tugendhaft, und eine andere lasterhaft sey, auch ein Mensch kann zu einer Zeit tugendhaft und zu einer andern lasterhaft seyn; aber es ist unmöglich, daß ein Mensch zugleich tugendhaft und sündlich sey, weil es unmöglich ist, daß seine Gesinnungen zugleich der Vernunft gemäß

und entgegen seyn können. So wie es nur ein Denkvermögen im Menschen und nur eine Vernunft gibt, so auch nur eine Tugend. Daher die Sprache auch die Tugend als eine einzige, ungetheilte und unwandelbare bezeichnet. Wenn von mehreren Tugenden, z. B. der Frömmigkeit, des Mitleids, die Rede ist, so wird darunter nichts anderes, als die Anwendung auf gewisse Verhältnisse verstanden, und durch diesen Sprachgebrauch selber bezeichnet, daß die einzige wahre innere Tugend der Gesinnung sich bei ihrer Anwendung so oft äußerlich vielfältig zeige, als ihre Anwendung verschieden ist, daß aber auch in diesen vielfachen Beziehungen das einige, unveränderliche Wesen derselben nicht zu verkennen sey. Was indessen in der menschlichen Gesellschaft oft mit dem Namen einer Tugend beehrt wird, ist nichts anders, als eine Stiefschwester derselben, eine Frucht des guten Herzens oder des Gemüthes; und bei diesen nur dem ersten Anscheine nach ähnlichen Geschöpfen kann es freilich sehr leicht geschehen, daß derselbe Mensch mit unveränderter Gesinnung nützliche und strafbare Handlungen begehe. Diese Veränderlichkeit ist bei dem Tugendhaften unmöglich anzutreffen, weil die Tugend in der befestigten Gesinnung, in der erworbenen Fertigkeit besteht. Unvergleichlich ist, was Garve hierüber sagt: „Die Tugenden, insofern sie im Temperamente liegen, können von einander getrennt seyn; nicht so, insofern sie in der Seele, in der Erkenntniß beruhen. Warum? Die Tugenden als Eigenschaften des Geistes, die Ideen, welche ihnen zur Stütze dienen, hängen zusammen; die körperlichen Dispositionen, welche der einen oder andren Tugend günstig sind, hängen nicht zusammen. Ueberhaupt kann das Temperament, weil es die Seele auf eine gewisse Seite hinrichtet, weil es gleichsam die Schranken derselben nach ihrer Lage in der Körperwelt bestimmt, nur einseitige Tugenden, und es muß auf der andern Seite Mängel und Anlagen zum Laster wirken. Nur Wahrheit, Wahrheit allein, geschöpft aus der Beobachtung und dem Studium der Natur und unsrer selbst, und angewendet auf alle Geschäfte und Lagen des menschlichen Lebens, nur diese kann den Menschen wirklich moralisch, und kann ihn ganz bessern.“

So führt uns also die Erkenntniß unsrer selbst unwiderstehlich zur Tugend, nicht bloß dadurch, daß wir unsere Schwächen kennen lernen, sondern, daß wir das Wesen der Tugend und unsere un-

aufhaltbare Verpflichtung dazu einsehen. Und welcher Tugend? — der allerreinsten, die es geben kann: gut und vollkommen zu werden, ohne der Triebfedern der Furcht, oder der Hoffnung zu bedürfen. Nicht einmal die Ehrfurcht vor Gott, den wir noch nicht erkannt haben, soll uns dazu bewegen. Auch der Mensch ohne Religion, auch der Gottesleugner muß tugendhaft seyn, sobald er sein geistiges Wesen erkennen lernt. Nicht um irgend einer Belohnung oder Glückseligkeit willen, ohne Rücksicht auf einen andern Zweck, selbst ohne Bezug auf unsere Unsterblichkeit, sollen wir tugendhaft seyn und werden, bloß weil es die Vernunft gebietet, weil wir vernünftige Wesen sind und unsere Vernunft verleugnen müßten, wenn wir diesen Beruf verkennen wollten.

So viel besagt die Ueberschrift der Halle: Erkenne dich selbst! wenn auch Pythagoras daran nicht gedacht hätte. So unleugbar ist dieser kategorische Imperativ unseres unsterblichen Kant; nur daß er nicht auf dem Gefühle unserer Pflichten, sondern auf der deutlichen Erkenntniß unserer Vernunft gegründet seyn muß, um unleugbar zu seyn. Die Tugend ist um ihrer selbst willen!

Capitel XII.

Lebenszweck.

Doch wenn auch die Tugend um ihrer selbst willen erworben und geübt werden soll; so folgt daraus nicht, daß sie unbelohnt läßt. Sie führt ihren ewigen Lohn mit sich, das Bewußtseyn der erfüllten Pflicht, der Consequenz mit sich selber, die Selbstzufriedenheit, die Glückseligkeit.

Schon die Ableitung des Wortes Seligkeit von Seele führt uns darauf, daß sinnliche Genüsse und Güter dieser Welt, welche durch die Werkzeuge dieses vergänglichen Körpers erkennbar sind, unsere Seligkeit nicht ausmachen können. Alles Körperliche ist ja endlich, mithin auch jede Reizbarkeit des Sinnes; durch Gewöhnung wird jeder sinnliche Eindruck geschwächt (Cap. VIII. S. 162); nur durch Steigerung des Genusses kann die Lust auf's neue erregt werden, und wenn nun die Empfänglichkeit auf's höchste gespannt und die Kraft des Sinnes erschöpft ist, wenn Doctor Grahams Bette keinen größeren Eindruck macht, als jedes andere Lager, was bleibt dann übrig, als ein Ueberdruß, ein Ekel, eine Leere und eine unbefriedigte Sehnsucht, welche das ganze Leben verächtlich machen, das keinen Reiz mehr hat, was als der Spleen und Lebensüberdruß?

Aber gut, könnte der schwelgende Britte mir antworten, ich will des Lebens Vergnügungen genießen, so lange ich kann, und den Becher der Freude ausleeren bis auf den letzten Tropfen; meine einzige Anstrengung soll die Erfindung neuer Reizmittel seyn; und wenn mein Leib mir seine Dienste versagt, so werf' ich ihn weg, um einen neuen Leib zu empfangen und von vorne mein glückliches Leben zu beginnen, weil ich die Fortdauer meines Geistes nun

einmal nicht bestreiten kann (Cap. VI. S. 117.). Zugegeben, mein Freund, daß dein neuer Körper wieder für den sinnlichen Reiz empfänglich seyn werde, sogar zugegeben, wovon dir doch bald beim weiteren Nachdenken das Gegentheil klar werden wird, daß du wieder in Verhältnissen auflebest, die dir die Erfüllung aller deiner Wünsche gestatten, und daß du kein Bettler werdest, dem die Mittel fehlen, seine Begierden zu beschwichtigen; was wird denn, wenn du so in aller Ewigkeit fortlebest, dein Leben ewig seyn? Ein steter Wechsel von Sinnenrausch und Ueberdruß, ein unaufhörliches Begehren und ein ewiger Mangel der Befriedigung, eine Unruhe ohne Ende, und früher oder später die Erkenntniß, daß der bessere Theil deiner Person, dein Geist, bei diesem Leben zwecklos existirte, daß alle die Kräfte deiner Seele unbenutzt blieben, und daß die in dir wohnende Vernunft selber unvernünftig seyn müßte, wenn sie nicht diesen Mißbrauch deines Daseyns mißbilligen und dir darüber Vorwürfe machen sollte. Mit diesem quälenden Bewußtseyn würdest du nicht einmal glücklich, geschweige denn glückselig seyn. Glücklich ist derjenige, der erlangt, was er verlangt; glückselig derjenige, welcher erlangt hat, was er für seine Seele verlangen kann. Denn nur in Rücksicht der geistigen Bedürfnisse ist eine vollständige Befriedigung denkbar, welche für die Begierden der Sinne zu erreichen eben darum unmöglich ist, weil alles Körperliche endlich und vergänglich ist, und unsere sich selbst überlassenen Begierden stets noch nach einer größeren Masse sinnlicher Freuden verlangen werden, als ihnen gewährt werden kann. Woran auch außer uns wir uns hängen mögen, niemals können wir dadurch vollkommen glücklich werden: denn es ist nicht unser eigen; früher oder später wird es uns, oder wir ihm entrissen; früher oder später schwindet sogar unsere Empfänglichkeit zum Genusse. In der Befriedigung sinnlicher Begierden selbst liegt der Widerspruch, der die Dauerhaftigkeit und Unendlichkeit des äußeren Glückes aufhebt. Denn das Begehrungsvermögen wird durch Gewöhnung immer stärker, weil es eine active Thätigkeit der Seele ist, und verlangt also immer mehr, dagegen die Empfänglichkeit des Sinnes mit jedem Genusse abnimmt. Niemals wird daher ein Weiser sich an irgend etwas außer sich, und wenn es ein Gegenstand des allerfeinsten und alleredelsten Genusses wäre, so hängen, daß seine Ruhe und seine Zufriedenheit mit der Entziehung dieses Genusses verloren ginge.

Nur in Ansehung der Anforderungen der Vernunft ist es möglich, vollkommen glücklich zu werden, und nur ihnen darf daher der Mensch sich ganz hingeben. Die höchste Anforderung unserer Vernunft ist die Tugend und die Vervollkommnung aller unserer Seelenkräfte zu dem Ende, um ohne Irren das Gute in jeder Gestalt und in jedem Verhältnisse zu erkennen, und die Kraft zu erwerben, es unter allen Bedingungen zu üben. Die höchste Weisheit, und die größte Tugend, die von jener unzertrennlich ist, sind die Aufgabe, welche die Vernunft dem Menschen macht; nicht daß er sie erreiche, sondern daß er unaufhörlich strebe, sie zu erreichen. Denn da die Vernunft unmittelbar und mit innerer Gewißheit nur sich selbst erkennt (Cap. I. S. 42.), so kann auch der Zweck ihres Daseyns, welchen sie sich vorsetzen kann, nur sie selber betreffen. Weil aber durch das Bewußtseyn unserer selbst zugleich die Erkenntniß aller unserer Du bedingt wird, so kann der Zweck unseres Daseyns nur ein solcher seyn, welcher mit dem Lebenszwecke jeder außer uns lebenden Vernunft übereinstimmt, und ein und derselbe ist, indem die in mehreren Wesen wirkende Vernunft sich nicht nur nicht widersprechen kann, sondern ein und dieselbe ist, und ein und dasselbe wollen muß (Cap. IV. S. 100.). Der Zweck des Daseyns jedes einzelnen Wesens ist also gebunden an das Moralgesetz, und muß sich auflösen in dem Endzwecke der Menschheit, so wie das Ziel der Menschheit nichts anderes seyn kann, als die Erfüllung des Lebenszweckes aller Menschen. Die Menschheit selber ist indessen so lange etwas bloß Ideales, so lange die Menschen durch Ungleichheit sich von einander unterscheiden; ihre Realität ist bedingt durch die Gleichwerdung der Menschen, durch ihre gleiche Ausbildung (Cap. XI. S. 204.). Die Menschheit selber kann mithin ihre Bestimmung nicht anders erreichen, als durch die geistige Ausbildung jedes einzelnen Menschen. Und diese rastlose Ausbildung unserer Anlagen und Kräfte erheischt ja die Vernunft von jedem Einzelnen. Ihr Wesen besteht in der Erkenntniß des Wesens aller Dinge, ihre Würde in dem Willen des Guten. Jeder Endzweck, den die Vernunft sich selber setzen kann, kann daher kein anderer seyn, als sich selber dergestalt auszubilden, daß sie immer zunehme an Weisheit und an Tugend.

Vervollkommnung unser selbst, und mit uns aller Glieder der Menschheit, ist also der Zweck unseres Daseyns. Darin allein

kann das Verlangen der Vernunft bestehen, und dessen Erreichung allein kann Glückseligkeit gewähren, nicht nur weil dieses Ziel für keinen Menschen unerreichbar ist, indem von seiner Freiheit der Weg dahin aufgefunden und gebahnt wird (Cap. VIII. S. 160.), sondern auch weil die Erlangung des Begehrten nichts mehr zu verlangen übrig läßt. Der höchste Gipfel aller Vervollkommnung würde die Erlangung der unendlichen Weisheit seyn, welche Alles durchschaut, und welcher eben darum nichts mehr zu begehren übrig bleibt. Höher als Gott, der, wenn er ist, nichts andres als die höchste Weisheit ist, steigen zu wollen, ist ein Gedanke, der sich in sich selbst aufhebt. Wenn der Mensch also in seiner Veredlung so weit gekommen wäre, daß sein vernünftiges Wesen mit dem Wesen der Gottheit übereinstimmte, zur Gottheit überginge und mit dieser in ein Wesen verschmölze (Cap. IV. S. 101.), so würde er mit der Gottheit selbst die Glückseligkeit der vollendeten Weisheit und der ewigen Ruhe genießen. Es ist wohl der Mühe werth, zu untersuchen, ob der schwache Mensch die Anlage zu dieser Ueberschwänglichkeit von Glück besitze, ob in ihm das Vermögen aufzufinden sey, diesen Gipfel der Vollkommenheit zu erklimmen?

Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen (Cap. II. S. 66.), und seine Vernunft ist der Vervollkommnung fähig (Cap. VI. S. 117.). In sich selbst hat die Vernunft keine Gränzen dieser Vervollkommnung, obgleich das Materiale ihrer Arbeiten ihr durch den Verstand zugeführt werden muß. Die Kraft des Verstandes ist zwar abhängig von dem Organismus unsrer Person, wird aber allmählig erweitert durch die Arbeit der Vernunft selber, und die Einrichtung der menschlichen Person in den successiven Lebenszuständen selber richtet sich nach dem Maße der Erweiterung unserer Erkenntniß (Cap. VI. S. 119.). So gewiß es ist, daß die Vernunft keinen anderen Zweck haben könne, als einen von ihr als wirklich erkannten; eben so gewiß ist es, daß die Organisation desjenigen Instrumentes, welches sie nur als ein Hülfsmittel zur Erreichung ihres Zweckes anerkennt, ihr niemals ein unübersteigliches Hinderniß werden dürfe, ihrer Bestimmung entgegen zu gehen. Selbst die erkannte Nothwendigkeit der Persönlichkeit des Menschen sowohl in diesem Leben, als in jenem (Cap. V. S. 108.) enthält keine Verhinderung der Vereinigung mit Gott; denn diese Persönlichkeit nimmt ohnehin in eben dem Grade ab, je mehr die

Uebereinſtimmung unſres Ich mit alle demjenigen, was früher für ein Du von uns gehalten wurde, erkannt wird, und je mehr mithin das Nichtich vor dem Lichte unſrer Einſicht verſchwindet. Mit jeder Stufe der Vervollkommnung wird die Abſonderung des Ich nothwendig geringer (Cap. VI. S. 126.), und es iſt um ſo weniger der Natur unſrer Vernunft entgegen, daß ſie in ihrer höchſten Vervollkommnung ſich für einerlei erkenne mit der Gottheit, unter welcher wir uns nichts anders als die höchſte Vernunft vorſtellen, als überhaupt wir uns bereits überzeugt haben, daß die Vorſtellung des Ich gar nicht weſentlich zur Thätigkeit der Vernunft gehöre, ſondern nur ein Hülfsmittel ihrer Ausbildung ſey (Cap. VI. S. 116.). Im Gegentheil, ſobald unſre Vernunft die höchſte Vollkommenheit ſich erworben hätte, würde ſie ſich auch nothwendigerweiſe für einerlei mit der Gottheit erachten müſſen, und es würde kein Unterſchied zwiſchen beiden mehr ſtatt finden (Cap. V. S. 109.).

In dem Weſen unſrer Vernunft liegt daher kein Hinderniß, nicht nur an Vollkommenheit und an Glückſeligkeit von Grad zu Grad der Gottheit immer näher zu treten, ihr immer ähnlicher zu werden, ſondern auch am Ende ihr gleich zu ſeyn und mit ihr ſich zu vereinigen.

Es kommt nur noch darauf an, ob nicht außerdem noch Hinderniſſe anzutreffen ſind, welche dieſes erhabene Ziel uns aus den Augen rücken? Wir dürfen dabei nicht vergeſſen, daß unſre Seele ein Geiſt iſt, und freie Geiſter ihrer Natur nach unmöglich irgend einer fremden Macht unterliegen können (Cap. VI. S. 112.). Selbſt die Allmacht Gottes darf uns keine Beſorgniß erregen, weil, wenn ein Gott iſt, dieſer die höchſte Weisheit ſeyn müßte und nichts wollen könnte, was der Vernunft entgegen wäre.

Auch die Unendlichkeit der Größe Gottes kann uns nicht die erweckte Hoffnung rauben, Theil zu nehmen an Seiner Herrlichkeit. Denn endlich und unendlich ſind irdiſche Beſtimmungen, abgezogen von dem Verhältniſſe unſrer Perſon zu den Dingen, welche außer uns ſind (Cap. I. S. 45.). Mit der Erweiterung der Vorſtellung von unſerm Ich und mit der Abnahme unſers Nichtich, müſſen eben darum auch unſre Begriffe von Größe und der Verſchiedenheit der Größen ſich erweitern, und es verſchwindet alle Endlichkeit dem, der außer ſeinem Ich kein Nichtich mehr zu

erkennen vermag, in deſſen Bewußtſeyn die Vorſtellung von allem, was iſt, was war, ſeyn wird und ſeyn kann, ſich vergegenwärtiget.

Doch, was alsdann in dieſem helleren Lichte der Selbſterkenntniß immer vorſchweben und in alle Ewigkeit fortdauern muß, das iſt die Einſicht in die Geſchichte des eigenen Wachsthumes zur Vollkommenheit, der allmähligen Erwerbung der Kraft der Vernunft und der Beſeligung durch ſie (Cap. VI. S. 124.). Dieſes Bewußtſeyn allein ſchon ſchafft eine ewige Kluft zwiſchen den aus der Endlichkeit ſich erhebenden Vernunftweſen und der göttlichen ewigen Urvernunft, in welcher keine Veränderung gedenkbar ſeyn kann, weil ſie immer und ewig als dieſelbe gedacht werden muß (Cap. IV. S. 101.). Eine vollendete Gleichheit, eine, auch dieſe natürliche Verſchiedenheit vertilgende, Uebereinſtimmung endlicher Vernunftweſen mit Gott, iſt ſonach unmöglich, mithin auch keine Einheit der Perſönlichkeit zwiſchen ihnen jemalen erreichbar. Der Menſch kann niemals zu Gott werden; aber er kann an Einſicht, Vollkommenheit und Glückſeligkeit zunehmen bis zu einer Vollendung und in dieſer Herrlichkeit emporſteigen bis zu dem Lichte, in welchem der Ewige ſeine Welt durchſchaut und in der Heiligkeit ſeines Willens unwandelbar iſt. Die Ausſicht auf dieſe Unüberſchwänglichkeit der Seligkeit gewährt uns die Erkenntniß des Weſens unſrer Vernunft ſchon auf ihrer dermaligen Stufe der Ausbildung.

Welch erhabenerer Beruf kann uns geboten werden, als der, durch Vervollkommnung unſrer ſelbſt zur höchſten Weisheit überzugehen, Gott ähnlich zu werden? mit ihm zu genießen die Seligkeit des Genuſſes aller Vollkommenheiten, welche die Seele für ein Gut zu erkennen vermag? Das iſt die Glückſeligkeit, nach welcher wir ſtreben ſollen, und welche uns zu erwerben wir beſtimmt ſind. Erworben muß ſie werden; denn Gott ſelbſt mit ſeiner Allmacht würde ſie uns nicht ohne unſer Zuthun verleihen können. Wenn es nicht unſre eigene Kraft wäre, durch welche wir uns das Glück erworben hätten, deſſen wir theilhaftig geworden ſind, wie könnten wir ſicher ſeyn, es nicht wieder zu verlieren? Was mir gegeben iſt, kann mir wieder genommen werden. Aber was ich ſelbſt geſchaffen habe und durch eigene Kraft mir erhalte, das iſt unzertrennlich mein. Nichts kann die Freiheit ſtören, nichts den freien Sinn unterjochen, wenn in dieſer Freiheit Alles mein Werk iſt,

wenn ich ſelbſt mich von allen Banden losgemacht habe, und meine Tugend mein Werk iſt. Eine Freiheit, deren Exiſtenz abhängig wäre von dem Willen und der Macht eines Weſens außer mir, würde keine Freiheit ſeyn, weil das Weſen außer mir ſie ſtören könnte. Auf dieſe Weiſe erſchafft unſre Freiheit etwas, was außer derſelben gar nicht exiſtirt: das Böſe. Nichts Exiſtirendes kann an ſich böſe ſeyn (Cap. II. S. 76). Nur beziehungsweiſe auf einen willkührlichen Zweck iſt ein Widerſtreit der Eigenſchaften mit eben dieſem Zwecke denkbar. Da nun die conſequente Vernunft keine andren Zwecke ſich vorſetzen kann, als welche mit einander harmoniren, ſo kann es auch für ſich nichts Böſes geben. Aber die menſchliche Vernunft, welche noch nicht immer conſequent iſt, vermag in ihrer Vagheit ſich auch Zwecke vorzuſetzen, welche von ihr ſelbſt verworfen werden würden, wenn ſie conſequent dächte. Sie vermag dieß, weil ſie frei iſt; und wenn ſie es thut, ſo gebiert ſie das Böſe. Nur im Menſchen exiſtirt das Böſe; außer ihm gibt es nichts Böſes. Wäre dem nicht ſo, ſo könnte es ja auch keine Tugend, und keine Glückſeligkeit geben. Dieſerhalb muß alles in der Welt von dem freien Menſchen gemißbraucht werden können. Von ſeiner Anwendung, von ſeiner Beſtimmung muß es allein abhängen, die Dinge gut oder ſchlecht zu brauchen, Nutzen oder Schaden damit zu ſtiften. Um die Glückſeligkeit der vollkommenen Heiligkeit genießen zu können, muß man das Bewußtſeyn haben, ſie ſelbſt ſich erworben zu haben und in eigener Kraft zu beſtehen. Wer alſo nicht von Hauſe aus Gott durch ſich ſelbſt iſt, und in eigener Kraft die höchſte Weisheit beſitzt, der muß ſie ſich nach und nach mit aller der Mühe erwerben, welche der Kampf zwiſchen Gutem und Böſem erfordert. Wir, die wir ſchwache Menſchen und weit von der Allweisheit Gottes noch entfernt zu ſeyn bekennen müſſen, die wir eben dadurch erkennen, daß wir noch nicht aus eigener Kraft vollendet weiſe zu ſeyn vermögen; uns würde ein trauriges Geſchenk gemacht worden ſeyn, wenn uns ein Erkenntnißvermögen, eine Einſicht und eine Conſequenz der Vernunft durch die Güte unſres Schöpfers verliehen worden wäre, welche wir nicht durch eigenes Verdienſt beſäßen. Vernichtet wäre dadurch die Möglichkeit unſrer Glückſeligkeit, indem uns das Bewußtſeyn unſrer ſchaffenden Selbſtthätigkeit geraubt wäre; wir könnten und müßten denn alle dieſe geliehenen Güter wegwerfen

und uns ganz arm daran machen, um durch uns selbst selig zu werden. „Durch ihr Selbstbewußtseyn und ihre Selbsterkenntniß erhebt sich die Seele zur Gottähnlichkeit," ruft Burdach aus. „Das Göttliche liegt ursprünglich schon als unentfalteter Keim in ihr, während die Wirkung desselben bereits bewußtlos thätig ist; die Entwickelung schreitet von außen nach innen fort; die Hüllen der Knospe müssen allmählig sich aufthun und zurücktreten, bevor die Blüte sich erschließt und dem Weltlichte sich öffnet."

Diese Glückseligkeit der Selbstzufriedenheit und des Gefühles der selbstständigen Macht, dieser Genuß der Freiheit, ist der Lohn der Tugend, welchen sie wesentlich mit sich führt; und er ist überschwänglich, weil er uns nicht nur mit uns selbst, sondern auch mit allen übrigen vernünftigen Wesen in Harmonie setzt, und uns zur ewigen Liebe verbindet (Cap. VI. S. 126.). Welch ein andrer Lohn sollte außerdem noch verlangt werden können? Könnten wir dagegen noch willkührliche Belohnungen in die Wagschale legen? Eben so sehr diese Anforderung der Ehrfurcht vor demjenigen Wesen entgegen laufen würde, dem wir die Lenkung unsrer Schicksale und die Macht, uns nach seinem Gefallen zu beglücken, zuschreiben, weil in dieser Anforderung selbst die Behauptung läge, daß dieses mächtige Wesen menschlich belohnen oder züchtigen werde, daß es ihm an Weisheit oder Macht gebrochen habe, überall Ursach und Wirkung als unzertrennlich zu verknüpfen, und daß es daher noch hinzufügen werde, was die Gerechtigkeit von ihm an Früchten der begangenen Thaten erheische; eben so sehr würde diese Anforderung unsrer eigenen Vernunft widersprechen, welche ebenfalls in allen Dingen den ursachlichen Zusammenhang als nothwendig erkennt, und selbst der Willkühr des Allmächtigen keinen Eingriff in dieses Vernunftgesetz gestatten kann. Alle jene kindischen Vorstellungen der Griechen und andrer Völker von den Freuden im Elysium, und selbst die romantischen Träume von dem Wollustleben der Frommen jenseits des Grabes, welche unter cultivirteren und denkenderen Nationen gäng und gebe gewesen sind, müssen vor dem Auge der Erkenntniß verschwinden. Mit dem Elysium schwindet auch der Tartarus. Es gibt keine Hölle!

Des Menschen Hölle ist sein eigenes Bewußtseyn, sein Gewissen. Schlummere es immer eine Zeit lang; es muß nothwendig erwachen. Denn nach der Natur des menschlichen Willens

leicht. Um ihn zu erwecken, in ſich ſelbſt zurückzuführen, zu beſſern, muß das Schickſal Unglück über ihn bringen, ihm die Erfüllung ſeiner Wünſche verſagen und ihn zwingen, ſein Nachdenken anzuſtrengen, zunächſt um ſeine Lage zu verbeſſern und ſeine Wünſche ſich zu verſchaffen, hiernächſt aber um mit dieſer geſchärften Ueberlegung auch ſich ſelbſt beſſer kennen zu lernen und zu bedenken, was ihm Noth thue, um zum wahren und dauerhaften Glücke zu gelangen. Das Unglück iſt die Schule der Weisheit. Wohl dem, der jede Widerwärtigkeit benutzt zur Selbſterkenntniß und zur Beſſerung! Er wird ſich dadurch ferneres Unglück erſparen, welches das Schickſal ihm bereiten würde, um ihn zur Erkenntniß des Guten und des Böſen zu leiten. Nach welcher Ordnung jedoch hierbei das Schickſal zu Werke geht, wann die in ihm waltende Vernunft es für angemeſſen erachtet, Glück oder Unglück zu verhängen, dieß zu beſtimmen liegt außer der Sphäre unſrer dermaligen Erkenntniß, welche die Kräfte nicht begreift, die unſere Schickſale lenken. Das Glück oder Unglück unſers ferneren Lebens in dieſer, ſowohl als den folgenden Perioden ſteht zwar in einem unmittelbaren Zuſammenhange. Gleichwohl iſt dem Frommen nach Verhältniß ſeiner Veredlung früher oder ſpäter auch der Zuſtand des Glückes gewiß; daher die Zuſammenſetzung des Wortes Glückſeligkeit auch dieſen mittelbaren Lohn der Tugend ausſpricht. Die nächſte nothwendige Wirkung der Tugend aber iſt der Genuß der Seligkeit, und die des Laſters die Entfernung dieſes Genuſſes.

Dieſe Seligkeit iſt ein ſelbſtſtändiges Gut, und deren Entbehrung ein ſelbſtſtändiges Uebel. Ihr Werth wird nicht relativ beſtimmt, durch Vergleichung mit einem andren Gute. Eben daher kommt es, daß die allermeiſten Menſchen von dieſer Seligkeit keine Vorſtellung haben, ſondern vielmehr vermeinen, der Lohn des Guten müſſe in einer Steigerung des Genuſſes alles deſſen beſtehen, was uns hienieden Freude macht. Dieß kommt daher, weil es außer der Seligkeit keine abſoluten Güter gibt, und der Genuß aller andren Freuden uns daran gewöhnt hat, das Merkmal eines relativen Werthes in den Begriff aufzunehmen. Dem kann nicht anders ſeyn. Nur was die Vernunft aus ſich ſelber erkennt, kann ſie als etwas an ſich Beſtimmtes betrachten, ihm daher einen abſoluten Werth beilegen; alles was außer ihr iſt, muß ſeinen Werth

erſt durch die Beſtimmung ſeiner Zweckmäßigkeit zu den Zwecken der Vernunft erhalten. Welchen Zweck nun dieſelbe auch im Auge habe, ſo erhält doch alles, was darauf bezogen wird, nur durch die Vergleichung damit Bedeutſamkeit. Der Menſch, welcher ſein Glück außer ſich oder auch in Gefühlen ſetzt, welche nicht unmittelbar und allein von der Vernunft ausgehen, kann mithin keine andren Güter, als relative kennen, und ſo gewöhnt er ſich daran, bei jedem Genuſſe Vergleichungen anzuſtellen. Daß aber die Seligkeit, welche der Tugend folgt, unabhängig ſeyn müſſe von allen Vergleichungen, folgt ſchon daraus, weil einmal die Vernunft ſich ſelbſt nur als ſelbſtſtändig und unvergänglich anerkennen kann, alles Andere aber, mithin auch alles Glück, was daraus entſpringen kann, für vergänglich und weſenlos erklärt, und daher Seligkeit und Glück von ganz verſchiedener Natur ſind, bis ſie ſich auf der höchſten Stufe, wie zwei convergente Linien vereinigen, zwiſchen welchen alle Güter der Menſchheit eingeſchloſſen ſind; zweitens auch, weil, ſo lange als wir in unſrer Vervollkommnung noch nicht bis zu dem Abglanze der Allwiſſenheit vorgedrungen ſind, eine Uebertragung der Begriffe von allen Dingen außer der eigenen Vernunft in ein andres Leben nach dem Tode, mit der Natur unſres Erkenntnißvermögens unverträglich iſt (Cap. VI. S. 125.). Geſetzt aber, das Geld hätte einen abſoluten Werth; iſt denn der Thaler, den ich beſitze, darum weniger werth, weil ich nicht dabei denken kann, daß ich früher nur einen Gulden beſaß? Kann ich mir für meinen Thaler, ohne dieſe Erinnerung jetzt weniger eintauſchen, weniger Genuß verſchaffen, und iſt ſein Werth alſo dieſerhalb geringer?

Wenn ſonach die Beſtimmung des Menſchen die höchſte Glückſeligkeit, oder was einerlei iſt, die höchſte Weisheit iſt, denn Weisheit und Glückſeligkeit ſind ſo unzertrennlich, wie Urſache und Wirkung; wenn ſein ganzes Daſeyn nichts anders iſt, als der Weg zu dieſem Eden; und wenn endlich dieſes irdiſche Leben eine Tagereiſe in dieſer Wanderung, der Tod die Lagerſtelle am Abend des vollbrachten Tages iſt (Cap. VI. S. 117.): ſo wird es nun ein leichtes ſeyn, uns den Endzweck dieſes Zeitlebens beſtimmt zu vergegenwärtigen, und uns die wichtigen Fragen zu beantworten, wozu ſind wir hier? was ſollen wir thun? wie ſollen wir leben?

Wir müſſen ſo leben, daß dieſes Leben in der Reihe unſers

leicht. Um ihn zu erwecken, in ſich ſelbſt zurückzuführen, zu beſſern, muß das Schickſal Unglück über ihn bringen, ihm die Erfüllung ſeiner Wünſche verſagen und ihn zwingen, ſein Nachdenken anzuſtrengen, zunächſt um ſeine Lage zu verbeſſern und ſeine Wünſche ſich zu verſchaffen, hiernächſt aber um mit dieſer geſchärften Ueberlegung auch ſich ſelbſt beſſer kennen zu lernen und zu bedenken, was ihm Noth thue, um zum wahren und dauerhaften Glücke zu gelangen. Das Unglück iſt die Schule der Weisheit. Wohl dem, der jede Widerwärtigkeit benutzt zur Selbſterkenntniß und zur Beſſerung! Er wird ſich dadurch ferneres Unglück erſparen, welches das Schickſal ihm bereiten würde, um ihn zur Erkenntniß des Guten und des Böſen zu leiten. Nach welcher Ordnung jedoch hierbei das Schickſal zu Werke geht, wann die in ihm waltende Vernunft es für angemeſſen erachtet, Glück oder Unglück zu verhängen, dieß zu beſtimmen liegt außer der Sphäre unſrer dermaligen Erkenntniß, welche die Kräfte nicht begreift, die unſere Schickſale lenken. Das Glück oder Unglück unſers ferneren Lebens in dieſer, ſowohl als den folgenden Perioden ſteht zwar in einem unmittelbaren Zuſammenhange. Gleichwohl iſt dem Frommen nach Verhältniß ſeiner Veredlung früher oder ſpäter auch der Zuſtand des Glückes gewiß; daher die Zuſammenſetzung des Wortes Glückſeligkeit auch dieſen mittelbaren Lohn der Tugend ausſpricht. Die nächſte nothwendige Wirkung der Tugend aber iſt der Genuß der Seligkeit, und die des Laſters die Entfernung dieſes Genuſſes.

Dieſe Seligkeit iſt ein ſelbſtſtändiges Gut, und deren Entbehrung ein ſelbſtſtändiges Uebel. Ihr Werth wird nicht relativ beſtimmt, durch Vergleichung mit einem andren Gute. Eben daher kommt es, daß die allermeiſten Menſchen von dieſer Seligkeit keine Vorſtellung haben, ſondern vielmehr vermeinen, der Lohn des Guten müſſe in einer Steigerung des Genuſſes alles deſſen beſtehen, was uns hienieden Freude macht. Dieß kommt daher, weil es außer der Seligkeit keine abſoluten Güter gibt, und der Genuß aller andren Freuden uns daran gewöhnt hat, das Merkmal eines relativen Werthes in den Begriff aufzunehmen. Dem kann nicht anders ſeyn. Nur was die Vernunft aus ſich ſelber erkennt, kann ſie als etwas an ſich Beſtimmtes betrachten, ihm daher einen abſoluten Werth beilegen; alles was außer ihr iſt, muß ſeinen Werth

erſt durch die Beſtimmung ſeiner Zweckmäßigkeit zu den Zwecken der Vernunft erhalten. Welchen Zweck nun dieſelbe auch im Auge habe, ſo erhält doch alles, was darauf bezogen wird, nur durch die Vergleichung damit Bedeutſamkeit. Der Menſch, welcher ſein Glück außer ſich oder auch in Gefühlen ſetzt, welche nicht unmittelbar und allein von der Vernunft ausgehen, kann mithin keine andren Güter, als relative kennen, und ſo gewöhnt er ſich daran, bei jedem Genuſſe Vergleichungen anzuſtellen. Daß aber die Seligkeit, welche der Tugend folgt, unabhängig ſeyn müſſe von allen Vergleichungen, folgt ſchon daraus, weil einmal die Vernunft ſich ſelbſt nur als ſelbſtſtändig und unvergänglich anerkennen kann, alles Andere aber, mithin auch alles Glück, was daraus entſpringen kann, für vergänglich und weſenlos erklärt, und daher Seligkeit und Glück von ganz verſchiedener Natur ſind, bis ſie ſich auf der höchſten Stufe, wie zwei convergente Linien vereinigen, zwiſchen welchen alle Güter der Menſchheit eingeſchloſſen ſind; zweitens auch, weil, ſo lange als wir in unſrer Vervollkommnung noch nicht bis zu dem Abglanze der Allwiſſenheit vorgedrungen ſind, eine Uebertragung der Begriffe von allen Dingen außer der eigenen Vernunft in ein andres Leben nach dem Tode, mit der Natur unſres Erkenntnißvermögens unverträglich iſt (Cap. VI. S. 125.). Geſetzt aber, das Geld hätte einen abſoluten Werth; iſt denn der Thaler, den ich beſitze, darum weniger werth, weil ich nicht dabei denken kann, daß ich früher nur einen Gulden beſaß? Kann ich mir für meinen Thaler, ohne dieſe Erinnerung jetzt weniger eintauſchen, weniger Genuß verſchaffen, und iſt ſein Werth alſo dieſerhalb geringer?

Wenn ſonach die Beſtimmung des Menſchen die höchſte Glückſeligkeit, oder was einerlei iſt, die höchſte Weisheit iſt, denn Weisheit und Glückſeligkeit ſind ſo unzertrennlich, wie Urſache und Wirkung; wenn ſein ganzes Daſeyn nichts anders iſt, als der Weg zu dieſem Eden; und wenn endlich dieſes irdiſche Leben eine Tagereiſe in dieſer Wanderung, der Tod die Lagerſtelle am Abend des vollbrachten Tages iſt (Cap. VI. S. 117.): ſo wird es nun ein leichtes ſeyn, uns den Endzweck dieſes Zeitlebens beſtimmt zu vergegenwärtigen, und uns die wichtigen Fragen zu beantworten, wozu ſind wir hier? was ſollen wir thun? wie ſollen wir leben?

Wir müſſen ſo leben, daß dieſes Leben in der Reihe unſers

Daſeyns nicht vergeblich verſchwindet, daß wir auch in dieſem Leben dem uns vorgeſteckten Ziele, ſo viel wir vermögen, näher kommen, alſo daß wir weiſer und beſſer werden, und der Tod nur, nach dem Sprüchworte der Holländer, die Probe auf die Summe des Lebens iſt. In der Tugend es möglichſt weit zu bringen, das iſt offenbar die Aufgabe auch dieſes Lebens; in unſrer moraliſchen Freiheit fortzuſchreiten, muß unſer Bemühen ſeyn. Zu dem Ende wurde unſer Geiſt bekleidet mit dieſem Leibe, damit wir uns ſelber kennen lernen ſollten; damit wir alle unſre Du mit dem Wachsthume unſrer Erkenntniß in unſer Selbſtbewußtſeyn nach und nach aufzunehmen vermöchten; damit die Mutter Erfahrung uns zurückführe aus dem Labyrinthe, in welches uns ohne ſie Speculation führen würde, ſobald ſelbige die kleinſte ſchiefe Richtung durch einen Fehlſchluß erhalten hätte; damit wir den Egoismus verbannen und die Liebe lieb gewinnen können; damit wir die Tugend zu üben vermögen; damit wir uns ſelbſt beſiegen lernen; damit wir endlich uns durch uns ſelbſt vervollkommnen und alſo freie, und immer freiere Weſen werden können (Cap. VII. S. 159.).

Alles dieß wäre nicht zu beſchaffen, wenn wir dieſes Leben, oder ein dem ähnliches nicht zu leben hätten, und wer der höchſten Glückſeligkeit theilhaftig werden will, der muß dieſes Leben benutzen, die Freiheit zu erwerben, ohne welche keine Seligkeit ſtatt findet. Es ſey erlaubt, die ſchönen Worte eines Pierer hier anzuführen:

„Alle Thätigkeit in der phyſiſchen, wie in der moraliſchen Welt, äußert ſich durch entgegengeſetzte Strebung. Jede Bildung von Naturkörpern geſchieht durch Trennung und Vereinigung; durch das ewige Geſetz der Abſtoßung und Anziehung werden Welten in ihrem ordnungsmäßigen Gange erhalten; alles was Leben hat, erhält dieß nur durch Zerſtörung andrer Weſen, und jede Zerſtörung des Lebendigen führt wieder zur Erzeugung neues Lebens.“

„Ueber die ſo in einem Kampfe ſtreitender Kräfte befindliche, und ſich dadurch in ewiger Jugend erhaltende Natur ragt der Menſch als ſelbſtſtändiges Weſen durch eigene Kraft hoch empor. Vermöge des nothwendigen Geſetzes entgegengeſetzter Strebung tritt er ſelbſt in den Kampf mit der allgewaltigen Natur, und bildet ſo ein Mittelglied zweier Welten, deren eine, nur durch

Freiheit erkennbar, er als Vernunftwesen in seinem Innern mit sich herumträgt, während dem die andere, ihm sich durch seine Sinne offenbarend, durch seine Organisation ihn an sich fesselt, und als Naturwesen ihn, wie alle Erzeugnisse der Natur, ihrem Gesetze unterwirft."

„Als Naturwesen strebt der Mensch durchaus von außen nach innen. Das unbegränzte Weltall ist für ihn nichts, als ein großes Magazin von Materialien, die nur in so fern für ihn einigen Werth besitzen, als er sie seinem kleinen Selbst zueignen oder für sich einigen Vortheil davon ziehen kann. Selbstsucht ist das Princip, das einzig ihn in Bewegung setzt. Und wenn die Welt unterginge, und er nur stände, und in einer neuen Welt einer Spinne gleich, sein Fangnetz wieder ausstellen könnte, um seine Bedürfnisse zu erhaschen; er wird sich darum nicht kümmern, da gegenseitig mit ihm die ganze Welt untergeht."

„Als Vernunftwesen strebt dagegen der Mensch durchaus von innen nach außen. Er ist sich selbst nur ein kleiner Punct, von dem aus er das Weltall mit Verstand, Thätigkeit und Gefühl umfassen möchte. Das lebendige Bewußtseyn seiner Freiheit hebt ihn über die niederen Triebfedern des physischen Lebens, hebt ihn über sich selbst empor. Und wenn er augenblicklich unterginge; so würde ihn noch im Moment seiner Vernichtung kein andrer Gedanke erfüllen, als daß ein Funke aus dem großen Feuermeer des geistigen Lebens in dasselbe zurückkehrt, welches immer sich selbst ersetzend, in ewiger, unverminderter Kraft flammend emporwallt."

Dieser Kampf der Freiheit mit der Sinnlichkeit, und das Resultat, was er ergibt, der Zustand unsrer Seele, der daraus hervorgeht, und den sie mit sich fort nimmt aus diesem Leben; das ist das Wahre, das Wesentliche des Lebens (Cap. VI. S. 120.). Alles Andere, jede einzelne Begebenheit, jeder Zustand der Personen sind bloße Phänomene, welche nichts sind, sobald sie gewesen sind, nichts weiter als Erscheinungen, als Producte wirkender Kräfte sind, wie das Bild in der Camera-Obscura Wirkung des reflectirenden Lichtes ist. Denn da alles, was nicht Geist ist, nur Erscheinung ist (Cap. VII. S. 136.); so können auch die Verhältnisse alles Körperlichen und Irdischen nichts andres seyn als Erscheinungen, bestimmt für die Dauer dieses Lebens, und vorhanden zur Uebung, zur Entwickelung unsres unsterblichen Geistes.

Wie gering erscheint in dieser Hinsicht dem Weisen diese Welt? Was ist der höchste Glanz dieser Erde, die angeborne Majestät der Fürsten? eine Erscheinung, nicht wesentlicher als der Rock des Bettlers. Einen ganz andren Werth erhält die Majestät des Regenten durch die Erkenntniß der moralischen Nothwendigkeit der Staaten und ihrer Regierung: dieses Verhältniß wird durch die Vernunft selbst bedingt, und gibt den Machthabern ein Ansehen, welches der Weiseste ehren muß. Der Nimbus der persönlichen Erhabenheit aber ist ein Schatten, den das Licht der Erkenntniß verjagt, welche allen Gütern der Erde und allen ihren vermeinten Beschwerden einen gleichen Werth beilegt, denjenigen, der ihnen als Mittel zur Vervollkommnung unsrer selbst zukommt. Nicht mehr gilt das Leben selbst. Auch dieser Leib, durch dessen Vereinigung mit der unsterblichen Seele dieses Leben entspringt, ist Erscheinung. Er ist Mittel zur Erreichung des Zweckes unsres Daseyns, und mithin nur von Werth in Beziehung auf diesen Zweck, insofern wir durch und in demselben diesem Zwecke näher kommen können. Niemals darf daher die Tugend der Erhaltung des Lebens geopfert werden. Das Leben der Tugend vorziehen, will soviel sagen, als, die Sünde könne jemals von der Vernunft geboten werden, Schein gehe über Wahrheit, das Mittel über den Zweck. „Das Leben ist der Güter höchstes nicht; der Uebel größtes aber ist die Schuld."

Aber auf der andern Seite, wie ehrwürdig und kostbar muß auch eben darum uns dieses Leben erscheinen. Es ist die Bedingung unsrer Ausbildung. Zweckmäßige Benutzung des Lebens ist gleichbedeutend mit, seliger werden. Jedes Theilchen dieses Lebens ist für uns von dieser Wichtigkeit, und unwiederbringlich der Verlust, den wir an der Zeit unsrer Laufbahn hienieden erleiden (Cap. V. S. 108.). Sie ist zweifach verloren, da es keinen Stillestand unsrer Moralität gibt (Cap. XI. S. 215). Du hast allemal dich von der Seligkeit um so viel weiter entfernt, als du ihr nicht näher gekommen bist. O ihr kostbaren Minuten, daß die Menschen euch festhalten, auf daß sie zum Glücke eingehen! Sie würden es, wenn sie euren Werth, wenn sie den Zweck ihres Lebens verständen. Sie würden die Zeit nicht verlieren, die ihnen vergönnt ist, besser zu werden.

Immer weiser zu werden, das muß der Zweck unsres Stre-

bens seyn. Diese Weisheit zu erlangen, welche nicht bloß im Wissen besteht, sondern uns ganz durchdrungen hat und unzertrennlich von uns ist, so daß sie unsern Willen regiert. Die lebendige Erkenntniß unser selbst und der Dinge außer uns, der daraus entstehenden Verhältnisse, und unsrer dadurch bestimmten Pflichten; diese lebendige Erkenntniß, welche in der Anwendung auf vorkommende Fälle die Tugend genannt wird, ist natürlich darum mehr werth, als ein todtes Wissen, weil das letztere, wenn es entweder nicht allzu dunkle Erkenntniß, oder Stückwerk und mangelhafte Einsicht, oder endlich Wissenschaft von Dingen wäre, welche außer unserm physischen Einfluß liegen, an und für sich selbst eine lebendige Erkenntniß seyn würde. Denn jede Erkenntniß, welche so deutlich und vollständig ist, daß sie die Kraft andrer Eindrücke überwiegt, bestimmt, der Natur unsres Geistes nach, unsern Willen, sobald die Möglichkeit der Wirksamkeit unsrer Thätigkeit abzusehen ist (Cap. III. S. 79). Was aber außer der Sphäre unsrer Kräfte liegt, darauf zu wirken kann die Vernunft, welche nichts unmögliches verlangt, niemals gebieten; mithin liegt dieß außer dem Kreise unsrer Tugendübung. Thun ist mehr werth, denn Wissen. Tugend ist Weisheit. Was auch für Dinge als das Ziel und die Summe der höchsten Weisheit in Mysterien und Philosophenschulen, von Schwärmern, Betrügern oder wahren Weisen ausgegeben worden sind, überall ist die Anforderung an die Lehrlinge ergangen, durch Tugend und Enthaltsamkeit sich der höheren Erkenntniß würdig und fähig zu machen. Eine dunkle Vorstellung von der innigsten Verbindung, in welcher Erkenntniß und Wille im Menschen sich befinden, hat überall auf dieses Gesetz, im Ernste oder zur Maske, geführt.

Die lebendige Erkenntniß alles dessen, was Gegenstand unsrer Wirksamkeit seyn kann, vorzüglich unser selbst und unsres Verhältnisses zu denjenigen Wesen, deren Freiheit wir ehren müssen (Cap. XI. S. 207.), und durch die Aeußerungen unsres Willens nicht stören dürfen, ohne die Tugend zu verletzen, so wie aller daraus hervorgehenden Pflichten; das wird also unbedenklich dasjenige seyn, was uns am meisten noth thut, wornach wir vor allen Dingen streben sollen, damit diese lebendige Erkenntniß den Willen lenke.

Wenn aber auch das Thun höher gilt, als das Wissen, so

iſt darum das letztere doch nicht zu verachten. Auch die Erkenntniß ſolcher Dinge, woraus wir noch keine Pflichten für uns erwachſen ſehen, hat ihren großen Werth, wenn auch nicht unmittelbar für uns, doch für die geſammte Menſchheit (Cap. XI S. 206.); ſie darf um ſo weniger vernachläßigt werden, als theils die Beſchäftigung mit einerlei Gegenſtänden, nach der Natur unſers Geiſtes, uns zu ſehr ermüdet und unſre Seelenkräfte abſpannt, andren Theils auch für uns und Andere ein doppelter practiſcher Nutzen aus dem Studio derjenigen Wiſſenſchaften entſpringt, welche nicht unmittelbar unſre Handlungen beſtimmen. Denn es wird durch die Bearbeitung dieſer Wiſſenſchaften unſre Denkkraft geübt im Begreifen, Urtheilen und Schließen, und ſie in den Stand geſetzt, von dieſer größeren Fertigkeit auch dann Gebrauch zu machen, wenn es auf Entſchließungen ankommt. Außer dieſem formalen Nutzen, welcher ſo groß iſt, daß er allein ſchon entſcheidend ſeyn würde, gewähren die Wiſſenſchaften aber auch noch die materiellen Vortheile, daß ſie einmal uns mit Dingen bekannt machen, deren genauere Kenntniß oft unſerem Geiſte ein ganz neues Feld practiſcher Einſichten eröffnet; ſodann, daß ſie uns und die Menſchheit vor Irrthümern bewahren, in welche theils Unwiſſenheit, theils die ſich ſelbſt überlaſſene Speculation uns allzu leicht führen; endlich aber und hauptſächlich, daß ſie uns Mittel kennen lehren, Pflichten zu erfüllen, welchen wir ohnedem nachzuleben ganz außer Stande ſeyn würden, oder doch nur mit einem Aufwande von Kraft und von Zeit, welche zu erſparen allein ſchon großer Gewinn iſt. Alle Wiſſenſchaften bieten einander die Hand, und eine aus dem Kreiſe unſres Wiſſens ausmerzen, würde aus dieſem Kreiſe einen Ausſchnitt machen. Eine Menge Naturerſcheinungen würden uns noch ängſtigen, ohne die Forſchungen der Phyſik; der Arzt würde nicht helfen können ohne Heilkunde. Die mannigfachen unglücklichen Verſuche der Speculation in allen Fächern haben den Werth der Erfahrung ſattſam erprobt. Selbſt zum Fortſchreiten in der Tugend iſt es erſprießlich, daß wir uns bemühen, unſern Geiſt wiſſenſchaftlich aufzuklären, weil, um tugendhaft zu ſeyn, es nicht genug iſt, die Sünde zu vermeiden, ſondern auch das Laſter verbannt werden muß. Um ſich zu hüten, nichts zu thun, was in ſeinen Folgen dem vernünftigen Verlangen widerſpricht, muß man ſich Mühe geben, die Wirkungen

aller Handlungen und aller dabei mitwirkenden Dinge möglichſt kennen zu lernen. Die Unwiſſenheit hierin, welche aus Faulheit und Nachläßigkeit entſprungen iſt, muß allerdings dem Handelnden zugerechnet werden (Cap. XI. S. 219.). Um immer mehr mit Sicherheit zu handeln, muß man alſo ſtreben, immer mehr wiſſenſchaftliche Kenntniſſe zu erwerben. Sogar unſre Sinneswerkzeuge zu ſchärfen, zu üben und ſicherer zu machen, darf nicht vernachläßigt werden. Denn durch ſie ſammeln wir alle unſre Erfahrungen ein, und je beſſer ſie ſind, deſto mehr ſind wir vor Irrthümern bewahrt.

Ausbildung in intellectueller ſowohl, als moraliſcher Hinſicht, iſt alſo der Zweck dieſes Lebens. Wie aber verträgt es ſich damit, daß der größte Theil der Menſchen in Lagen verſetzt iſt, die ihm nicht nur keine Mittel gewähren, in ſeiner Ausbildung Fortſchritte zu machen, ſondern welche dieſe ſogar hindern, indem ſie ihn theils nöthigen, faſt immer ſeine ganze Aufmerkſamkeit auf den Erwerb ſeines Unterhalts zu richten, theils die Reizungen dieſes oder jenes Vergnügens ſo verführeriſch machen, daß die Kraft der Vernunft allzuſchwach iſt, zu widerſtehen?

Es iſt wahr, es gibt mehrere Stände, welchen vor den Nahrungsſorgen kaum Minuten übrig bleiben, wo der ermüdete Handarbeiter Abends erſchöpft einſchläft, um mit dem früheſten Morgen von neuem ſein gedankenloſes Geſchäft zu beginnen. Welche Fortſchritte können da in der Cultur gemacht werden? und was können dieſe armen Leute dafür, daß das Schickſal ſie in eine Lage verſetzte, wo ſie den Lebenszweck nicht zu erreichen vermögen, ohne das Leben aufzugeben?

Wer auf dieſe Weiſe das waltende Schickſal beſchuldiget, der vergißt, daß ſeine Einſichten nicht zureichen, zu beſtimmen, welche Uebung jedem Menſchen nach Maßgabe ſeines Standpunctes fromme, und daß, um das Schickſal meiſtern zu können, er daſſelbe überſehen können müßte. Ein ſolcher vergißt, daß die wiſſenſchaftliche Cultur nicht der nächſte Zweck des Lebens iſt, ſondern die moraliſche Veredlung, und daß manche Uebungen der Tugend wohl bei der Einfachheit der Sitten der niederen Stände und bei ihrer mühſeligen Lebensart ſtatt finden können, wozu die Lebensart andrer Stände gar keine Gelegenheit gibt. Nur wenn man annehmen könnte, daß zwei Menſchen mit ganz gleichen Anlagen

und Fertigkeiten geboren würden, und daß ihre verschiedene Lebensart sie nicht hinderte, gleich weit in der Beherrschung ihrer Sinnlichkeit vorzuschreiten, würde derjenige, welcher viele Zeit seines Lebens in gedankenloser Arbeit zubringen müßte, demjenigen nachstehen, der eben diese Zeit auf die intellectuelle Ausbildung seines Geistes verwenden könnte. Aber was kann uns zu dieser Annahme berechtigen? Zwei gleich vollkommene Geister würden ja ein Wesen ausmachen, und wozu sollte das Schicksal sie trennen, um sie verschiedene Wege zu einem Ziele gehen zu lassen? Ueberdem bleibt bei jeder Lebensart einige Zeit übrig, mit sich selbst zu Rathe zu gehen, und diejenigen Einsichten sich zu verschaffen, welche uns zu unsrer Vervollkommnung am unentbehrlichsten sind. Das Bedürfniß einer solchen Zeit hat bei allen Nationen, sobald sie nur einen kleinen Vorsprung über die erste Befriedigung ihrer Sinnlichkeit gewonnen haben, die Veranlassung gegeben, daß Ruhetage eingeführt worden sind, welche zur Arbeit zu verwenden nach den Volksbegriffen für unsittlich erachtet worden ist. Da diese Ruhetage der Erkenntniß unser selbst und unsrer Pflichten gewidmet wurden, so ist fast überall an denselben die Ausübung religiöser Handlungen und Versammlungen festgesetzt worden, um durch öffentlichen Unterricht die Mühe des Einzelnen zu erleichtern, oder doch durch das Bekenntniß der Religion einen jeden auf dasjenige zu leiten, wozu er die Feiertage anwenden soll. Diese Einrichtung ist allzu wesentlich gegründet in dem irdischen Zustande der Menschheit, um sie nicht mit der größten Aufmerksamkeit zu erhalten.

Was aber die Reizungen zum Bösen anlangt, denen viele Menschen unterliegen, so liegt es in der Verschiedenheit der Menschen, daß die Gelegenheiten zur Uebung ihrer moralischen Kräfte verschieden seyn müssen. Welcher Mensch das Böse zu erkennen im Stande ist, der darf niemals über das Schicksal, sondern nur über sich selbst klagen, wenn seine Freiheit unterliegt. Mit Anwendung seiner Vernunft muß er immer im Stande seyn, Herr aller derselben widersprechenden Vorstellungen zu werden, außer wenn die freie Thätigkeit des Geistes durch den Einfluß des Körpers aufgehoben ist; denn wo freilich die Vernunft nicht thätig seyn kann, da kann auch keine Wirkung ihr beigemessen werden. Ein solcher Zustand entsteht entweder vorübergehend durch Steigerung

einer Begierde nach Naturgesetzen bis zu dem Grade, daß das Begehrungsvermögen mit unwiderstehlicher Kraft wirkt, wie z. B., wenn der vor Hunger Sterbende Brod stiehlt; oder bleibend, wenn entweder die Seele durch Fehler in dem Gange ihrer Ideenentwickelung sich verirrt hat, und wie man sagt, übergeschnappt ist, oder wenn durch physische Mißorganisation eine Unmöglichkeit der freien Einwirkung des geistigen und sinnlichen Menschen zu Wege gebracht wird. Es ist nothwendig, von allen diesen Zuständen bei der Entwickelung der Lehre von der moralischen Zurechnung ausführlich zu handeln, und ihren Einfluß auf die Moralität genau zu bestimmen. Hier genügt es, zu ersehen, daß es Zustände im menschlichen Leben gibt, in denen die freie Thätigkeit der Vernunft und deren Gebrauch verhindert, und nicht in unsrer Gewalt ist. Wie ist in einem solchen Zustande die Vervollkommnung derselben und unsrer Freiheit möglich, und wie kann diese also in einem solchen Zustande Zweck unsres Lebens seyn?

Es ist die Auflösung dieses Zweifels unstreitig eines der schwersten Probleme. Es genügt nicht darauf zu antworten, daß, wenn aus der Vernunft selber allgemein der Endzweck unsres Lebens erkannt sey, nothwendig auch jede einzelne Periode desselben, und jeder Zustand in demselben dem nämlichen Gesetze unterworfen seyn müsse, ohne daß es uns kümmern dürfe, daß wir die Art und Weise nicht einzusehen vermögen, wie dieses geschehe. So wahr dieser Satz ist, so wenig befriedigt er doch unsre Wißbegierde, welche bei einem so wichtigen und uns so nahe angehenden Gegenstande sich um so weniger leicht abfertigen lassen kann, als jede Erkenntniß von den einzelnen Zuständen unsres Daseyns practisch ist. Denn es entwickeln sich daraus hiernächst die Regeln unsrer Handlungsweise zur Benutzung eines jeden Zustandes, dessen Verlängerung oder Aufhebung. Gleichwohl werden wir über den Einfluß aller Begebenheiten unsres Lebens, und aller der Verhältnisse, in welche wir versetzt werden, nicht eher vollkommen klar sehen, bis sie längst verschwunden seyn, und durch ihre wohlthätigen Folgen unsren Geist dergestalt erhellet haben werden, daß er zu erkennen vermag, was ihm hier noch dunkel ist. Noch ist uns die Beschaffenheit der Verbindung zwischen Leib und Seele verborgen, und was uns von dem Umfange ihres wechselseitigen Einflusses bisher bekannt ist, mag kaum die Vorrede von dem ganzen

Buche der Erkenntniß ſeyn. Ob die Erfahrungen des menſchlichen Geſchlechtes jemals den Umfang gewinnen werden, um daraus deutlichere Folgerungen zur Auflöſung des aufgeſtellten Problems machen zu können, vermag nur die Zeit zu entſcheiden. Soviel wir anjetzt davon wiſſen, iſt es zwar gewiß, daß wir das Ziel unſrer Wanderſchaft kennen, auch wiſſen, daß wir reiſen müſſen, um es zu erreichen; die Weiſeſten unter uns wiſſen überdem, wie ſie nach Beſchaffenheit des ihnen aufſtoßenden Weges am ſicherſten, bequemſten und ſchnellſten fortkommen. Aber wie der noch nicht zurückgelegte Weg bis zum Ziele beſchaffen ſeyn werde, das weiß keiner. Ob er durch Thäler, oder über Berge, in tiefem Sande, über Dornen und Felſen, oder durch lachende Auen, beim Tageslichte der Sonne oder doch im Mond- und Sternen-Scheine, oder aber in der Dunkelheit der Ungewitter, an jedem kommenden Tage fortlaufen werde, wer vermag es vorherzuſehen? So mußte es ſeyn, damit der Weiſe lerne auf Alles gefaßt zu ſeyn, aus ſich ſelbſt die Zukunft zu erforſchen, und ſeine Freiheit, unabhängig von dem Einfluſſe aller Außendinge, zu erwerben und zu bewahren. Ein höherer Grad von Einſicht würde verlangt werden, um zu begreifen, wozu dieſer Wechſel von Begebenheiten diene, wie jede einzelne nothwendig ſey, um dem Ziele näher zu bringen, warum ſie in der Reihefolge wechſeln müſſen, um die Kräfte des Reiſenden zu beleben, zu erhalten und zu üben? Welch einen Grad von Vollkommenheit und von Einſicht in unſere eigene Natur und den Zuſammenhang der Dinge werden wir erworben haben müſſen, bevor wir im Stande ſeyn werden, uns hierüber Rechenſchaft zu geben? Wie wenig mithin kann es uns in demjenigen irre machen, was wir als vernünftig und nothwendig erkannt haben, wenn wir auch nicht vermögen, einzelne Gegenſtände der Erfahrung damit in Uebereinſtimmung zu bringen?

Wenn indeſſen auch unſre Kräfte nicht erlauben, die gemachte Aufgabe vollſtändig zu löſen, ſo wird unſre Wißbegierde doch auch nicht ganz unbefriediget bleiben dürfen. Wir bemerken, daß die Sinnesorgane der einzelnen Menſchen höchſt verſchieden ſind, und mithin die Vorſtellungen, welche ſie mit deren Hülfe einſammeln, eben ſo verſchieden ſeyn müſſen, als der Einfluß, der daraus auf ihr Gemüth und fernerhin auf die Ausbildung ihrer Vernunft und ihres Willens erwächſt, mannigfaltig ſeyn muß. Wir finden ſogar mehrere Menſchen, denen einzelne Sinne ganz abgehen oder deren Bau doch ſo beſchaffen

iſt, daß ſie die Eindrücke auf ganz andere Art aufnehmen, als bei den meiſten Menſchen der Fall iſt. Einige können keine Farben unterſcheiden, Manchen klingt die Violine mit dem Contrabaß gleich, und noch Andre merken nicht, ob es naß oder trocken iſt, was ſie berühren. Die hierdurch erzeugte Verſchiedenheit der menſchlichen Erfahrung, ſowohl was die Qualität als die Quantität der Vorſtellungen anbetrifft, iſt in die Augen ſpringend, und dadurch der Schluß begründet, daß die Ausbildung, zu welcher wir alle auf dieſer Erde wandeln, gewaltig von einander abweichen müſſe, ſowohl in Anſehung der Mittel, welche wir in Erfahrung bringen, als in Anſehung des Erfolges, welcher dadurch hervorgebracht wird. Ein jeder Menſch geht ſeine eigene Bahn zu ſeiner Vollendung. Wir werden ferner mancherlei Erſcheinungen gewahr, nach welchen die gewöhnliche Einwirkung des Geiſtes auf den Leib, und des letzteren auf die Seele für geſtört oder unterbrochen angenommen werden muß. Es iſt bekannt, daß ein angeſtrengtes Nachdenken körperliche Schmerzen vergeſſen macht, und Cardanus beſaß eine ſo lebhafte Phantaſie, daß er Brandflecken an demjenigen Gliede bekam, an welchem er verbrannt zu ſeyn ſich einbildete; eine Erſcheinung, welche nach denſelben Naturgeſetzen geſchah, nach welcher ſchon mancher Wollüſtling im Traume eine Unſchuld befleckte, die den Angriffen des Wachenden ſtets widerſtanden hatte. Die Menſchenfreſſer wiſſen eine Gefühlloſigkeit zu erwerben, mit welcher ſie über die grauſamſten Todesqualen zu lachen und ihre Feinde zu ſcheußlicherer Wuth zu entflammen wiſſen; die Kirchengeſchichte lehrt uns, daß alle Inſpirirte und Viſionärs mehr oder weniger empfindungslos gegen die körperlichen Eindrücke geweſen ſind; und täglich können wir unter uns die Bemerkung machen, daß, wenn irgend Jemand für einen Gegenſtand, für einen Endzweck mit ganzer Seele ergriffen iſt, dieſe für die Empfindungen des Körpers keinen Sinn hat. Die Mutter, welche den ſchlafenden Säugling aus dem brennenden Hauſe rettet, fühlt die Glut nicht, welche ſie verſengt, und erſt, wenn ſie ermattet mit dem geretteten Lieblinge dahinſinkt, kommt das Gefühl des Schmerzes zurück. Auf ähnliche Weiſe kann die Aufmerkſamkeit der Seele auch von andren Gegenſtänden ergriffen und dadurch der gewöhnliche Einfluß des Sinnes umgeſtaltet werden. Jede fixe Idee, von welcher der Verſtand eingenommen wird, erzeugt dieſe Wirkung. Umgekehrt

gibt es Zuſtände, in denen der Körper außer der Gewalt der Seele ſich befindet, und von denen die Starrſucht, die Ohnmacht und der Schlaf die bekannteſten ſind. Nichts deſto weniger iſt die Seele inzwiſchen thätig, und ſich ihrer ſelbſt, ſo wie der Verbindung mit ihrem Leibe bewußt. Selbſt im tiefen Schlafe, wo die Seele ebenfalls zu ruhen ſcheint, muß ſie fortgeſetzt denken, weil wir aus dem Traume abnehmen können, daß, ſobald der Schlaf etwas leiſer und ſeine Macht geringer wird, diejenigen Vorſtellungen, womit die Seele ſich beſchäftigte, in deutlicher Erkenntniß von der Phantaſie dem Bewußtſeyn vorgehalten werden. Ja wenn der Schlaf, ſey es mit Hülfe des thieriſchen Magnetismus oder aus einer andren Urſache, denjenigen Grad von Feſtigkeit erlangt, daß die Seele ihre Thätigkeit äußern kann, ohne ihn zu erwecken, und daß der Menſch ſomnambül wird; ſo erfahren wir, daß ſie ſich ſelbſtſtändig neue Organe der Erkenntniß zu ſchaffen und ihren Sinn ſo weit im Innern des Leibes und außer demſelben auszudehnen vermag, als ſie im Stande iſt, eine freie Communication des Nervengeiſtes, als Mittel der Wahrnehmungen hervorzubringen. Sehr merkwürdig iſt es hierbei, daß man bei den Somnambülen nicht eine verſchiedene Weiſe des Denkens und deſſen einzelner Verrichtungen wahrgenommen hat, ſondern die Begriffe, Urtheile und Schlüſſe auf dieſelbe Art im Somnambulismus gebildet werden, wie im Wachen. Eben ſo merkwürdig iſt die Warnung mehrerer Somnambülen, daß, wenn ſie ſich anſtrengen würden, deutlich die Verrichtungen des Erkenntnißvermögens oder auch nur derjenigen Theile des Körpers, welche dadurch zunächſt in Thätigkeit geſetzt werden, zu erkennen, dadurch leicht eine Zerrüttung in eben dieſen Theilen, oder wohl gar der Tod herbeigeführt werden könnte. Die Form unſrer Organiſation iſt hienieden die Schranke unſrer Selbſterkenntniß. Wenn wir uns aber im natürlichen Schlafe befinden, ſo bemerken wir vermittelſt der Träume, daß unſre Seele beſchäftigt iſt, die im Wachen erhaltenen Vorſtellungen zu erneuern, zu bekleiben, und in ſich zu verarbeiten; woher es kommt, daß bei ſchwierigen Aufgaben des Nachdenkens wir nach einem ruhigen Schlafe oft mit leichter Mühe ergründen, was wir vorher nicht erſinnen konnten, und daß man am beſten des Abends vor dem Schlafengehen auswendig lernt. Man will ſich etwas beſchlafen, ſagt man. Es iſt eine alte Erfahrung, daß der Menſch des Mor-

gens zum Denken, des Abends zum Dichten am aufgelegteſten iſt. Der Schlaf iſt alſo nicht auf der Welt, um die verlornen körperlichen Kräfte zu erſetzen, ſondern um der Seele eine Ruhe von äußeren Eindrücken zu geſtatten, deren ſie zur Bekleidung und Ordnung derſelben bedarf, und nur, weil die Seele des Schlafes nicht entbehren kann, wird während deſſelben auch die Erneuerung der körperlichen Kräfte bewerkſtelliget. Außerdem würde man behaupten müſſen, daß in unſrem Leben die Ausbildung der Seele periodiſch habe der Reſtauration des vergänglichen Körpers aufgeopfert werden müſſen. So wie mit dem Schlafe, ſo verhält es ſich mit den übrigen Zuſtänden der unterbrochenen Wechſelwirkung der beiden Beſtandtheile unſres Ich. Sie ſind insgeſammt nothwendig, damit die Seele entweder einige Zeit des Stilleſtandes äußerer Erfahrung zu deren Sichtung und Ordnung erlange; oder damit, durch die Fortdauer und Stärke eines gewiſſen Eindruckes oder Zuſtandes, eine beſondre Seelenkraft geübt werde, und der Geiſt einen gewiſſen Ton, eine beſtimmte Richtung erhalte, welche für ſeine weitere Fortdauer erſprießlich iſt. Von der Wahrheit dieſer Folgerung wird man ſich um ſo mehr überzeugen, wenn man ſich erinnert, daß nur der freie Wille des Menſchen das Böſe ſchafft, alles Böſe aber auch nur in Bezug auf die Moralität des Menſchen böſe iſt, und daß außerdem alles, was iſt und geſchieht, gut ſeyn muß. Auch alle die bemerkten Zuſtände der ermangelnden Thätigkeit unſres Sinnes oder des unterbrochenen Einfluſſes unſres Willens müſſen daher gut ſeyn und zur Erreichung unſrer Vervollkommnung beitragen, welche die Vernunft als Endzweck unſres Daſeyns erkannt hat. Es ſind Stationen auf unſrem Wege, wo wir uns erholen, oder neue Kräfte ſammeln, oder über die zu nehmende Richtung beſſere Erkundigung einziehen, oder Bedeckung mitnehmen.

Freilich aber, wenn wir auch durch den Aufenthalt auf dieſen Stationen nicht zurückkommen, ſo ſchreiten wir doch auch in der Vervollkommnung unſrer Freiheit nicht vorwärts; beides natürlich, weil wir nicht im Beſitze unſrer Freiheit ſind, durch deren Anwendung allein wir uns forthelfen können, weil unſere Freiheit denjenigen Naturgeſetzen unterlag, deren Einfluß wir uns im gebundenen Zuſtande unſrer Seele nicht entziehen können, und welche die Lagen erzeugten, von denen eben die Rede geweſen iſt. Wir

ſind in dieſen Lagen wenig oder gar nicht im Stande, neue Begriffe zu ſammeln und unſre Einſichten zu vermehren, noch die Kraft unſres Willens zu üben. Da dieſes Bedingungen unſrer Veredlung ſind, ſo folgt hieraus von ſelbſt, daß

a) wir uns durch eignen Willen nie ſelber in einen ſolchen Zuſtand gebundener oder beſchränkter Freiheit ſetzen dürfen; daß wir

b) im Gegentheil uns bemühen müſſen, wenn wir in einen ſolchen Zuſtand gerathen ſind, ſolchen nach allen Kräften von uns wieder zu entfernen und uns in Freiheit zu ſetzen; jedoch

c) nur in ſoweit, als wir durch dieſe Anſtrengung nicht gegen Naturgeſetze handeln, denen unſer Leib und Leben untergeordnet iſt, und ohne deren Beobachtung es uns zur Fortſetzung unſrer Reiſe an Kräften und an Mitteln gebrechen würde.

Einer von den Zuſtänden der gelähmten Wechſelwirkung des Leibes und der Seele iſt das hohe Alter, wenn die Theile des Körpers ſo ſpröde werden, daß weder der Sinn noch der Wille der Seele ſich ihrer mehr in dem Maaße bedienen kann, in welchem ſie bei größerer Geſchmeidigkeit dienten. Die alten Diener der Seele werden ihrem Herrn ungehorſam, und die Mittel, ſie zu zwingen, ſind verdorrt. Dieß iſt der wahre Zuſtand des Alters. Nicht daß die Seele ſelbſt wieder ſchwächer würde und wieder zurückginge zur Ohnmacht des Kindes; ſondern ihr Einfluß auf den Leib und deſſen Einwirkung auf ſie wird geringer, damit ſie die Menge der in langen Jahren geſammelten Vorſtellungen ungeſtört in ſich verarbeite. Je mehr die Alterſchwäche zunimmt, je ähnlicher wird ſie dem Schlafe. Die Seele aber bleibt dort, wie hier, ſich gleich. Zur Abwendung dieſes nach dem Gange der Natur unvermeidlichen Zuſtandes, kann der vernünftige Menſch nichts thun, als in der Jugend ſeine Kräfte ſparen, damit ſie im Alter länger vorhalten und ihn länger in den Stand ſetzen, mit Freiheit ſeinen Verſtand zu bereichern und ſeine Tugend zu üben.

Wie aber kommt das zarte Kind, das in den erſten Stunden, Tagen oder auch Monaten verſtirbt, dem aufgefundenen Endzwecke des Lebens näher? Daß für Kinder, welche wenigſtens bis zur Entwickelung ihres Bewußtſeyns leben, die Erſcheinung in dieſer Welt nicht vergeblich ſey, läßt ſich wohl erweiſen; aber wozu ein Kind

in die Welt komme, welches wieder daheim geht, bevor es eines ſeiner Sinne mächtig wird, iſt freilich ſchwer zu begreifen. Indeſſen wird man nicht glauben, daß ſie nur geboren ſind, weil gerade kein andrer Aufenthaltsort für ſie bereit war. Auch ihr Daſeyn kann nicht zwecklos ſeyn. Wenn wir das Keimen und das Wachſen der Saaten nicht ſehen können, und dennoch gewahr werden, daß ſie immer größer werden; wie wollen wir uns ermächtiget halten, zu leugnen, daß nicht jeder Moment des Lebens zur Entwickelung der geiſtigen Anlagen eines Kindes beitrage, wenn auch die Saat vor unſren Augen noch nicht aufgegangen ſeyn ſollte? Was wir hieraus lernen können, iſt, daß die Erziehung der Kinder, die Uebung ihrer Seelenkräfte und beſonders die Gewöhnung zu allen den Tugenden, welche aus dem Verhältniſſe der Kinder zu ihren Aeltern und Erziehern entſpringen, niemals zeitig genug anfangen kann, jedoch mit Maaß, damit man nicht Treibhauspflanzen ziehe, welche bald verkümmern. Das Sprichwort ſagt: die klügſten Kinder ſterben am meiſten! und alte Sprichwörter haben einen tiefen Sinn.

Mit Vernunft iſt kein andrer Zweck unſres Lebens aufzufinden, als der der Annäherung zu unſrer Vervollkommnung, Uebung unſrer Seelenkräfte, vorzüglich aber Gewöhnung an die Tugend. Die Erfüllung aller Pflichten, welche aus den Verhältniſſen entſpringen, in die wir geſetzt ſind, die Vollbringung alles deſſen, was die Vernunft als gut erkennt, die Fertigkeit, jeden entgegen ſtehenden Wunſch in der Geburt zu erſticken; es iſt ein großer Beruf, welchen wir in dieſem Leben zu erfüllen haben! Es kann keine Ausnahme in der Erfüllung unſrer Pflichten geben, wenn man nicht behaupten wollte, daß die Verhältniſſe, aus denen ſie entſpringen, ein zweckloſer Zufall ſeyen. Keine derſelben kann uns in dieſer Rückſicht gering erſcheinen, und der Einwand, daß eine Menge unbedeutend ſcheinender Pflichten uns die Zeit zur Aufklärung unſres Verſtandes raube, zerfällt vor dem Ausſpruche der Vernunft, daß das Thun überall dem Wiſſen vorzuziehen ſey. Die Hausfrau wird die Wäſche ihrer Kinder nicht unbeſorgt laſſen, ihrem Manne nicht ſchmackloſes Eſſen auftragen, um Zeit zum Griechiſchen oder zur Geſchichte der Philoſophie zu erübrigen; und das Mädchen wird vor allen Dingen das erlernen, ohne welches das Hausweſen nicht beſtehen kann, wenn auch der den Künſten

und Wiſſenſchaften gewidmeten Stunden weniger werden müſſen. Aus der Erfüllung aller unſrer Pflichten nach unſern Kräften erwächſt die Tugend, ſie, die der höchſte Zweck unſers Lebens iſt!

Darum aber ſoll der Menſch kein Murrkopf ſeyn, die Freuden des Lebens nicht mit Füßen treten, nicht darben, wo er ſchuldlos genießen könnte. Es iſt eine mürriſche und doch lächerliche Philoſophie, welche den Menſchen in eine ganz andere Sphäre bringen will, als worein ihn die Natur geſetzt hat, und welche ihm es zum Verdienſte macht, ſchon auf dieſer Welt, ſo zu ſagen, die Seele aus dem Körper herauszupumpen, da dieſer doch, wie wir geſehen haben, die Wiege unſrer Freiheit iſt. Der Menſch iſt ein geiſtig-ſinnliches Weſen, und die Vernunft kann dasjenige, was dem Leibe wohl thut, ohne der Seele zu ſchaden, für nichts andres erklären, als etwas dem Menſchen Angemeſſenes, für etwas Gutes. Das Begehrungsvermögen iſt ja die Vernunft ſelber, und ihm zu folgen alſo ſo lange vernünftig, als es der Conſequenz der Vernunft nicht widerſpricht. „Jener negative Wohlſtand," ſagt v. Soden, „der in Entbehrungen beſteht, gehört nicht in den Kreis einer liberalen Philoſophie. Wäre der Genuß im vollſten Umfange auch nicht die höchſte Stufe der Cultur, ſo würde doch der Weltweiſe, ſo wie der Weltbürger, den Zweck der Menſchheit, das Streben nach dem Guten und Schönen, nicht in dem Zuſtande der Behaglichkeit finden können, der aus der Unwiſſenheit der Annehmlichkeiten des Daſeyns, aus der Unbekanntſchaft mit den Gaben entſteht, welche die Natur ſelber allen Menſchen dargeboten hat."

Der Menſch hat das angeborne Recht auf jeden Genuß, den er ſich zu verſchaffen vermag, und es iſt Bedingung der Cultur, als des Menſchheitszweckes, daß er Empfänglichkeit beſitze für dieſen Genuß, ſo wie die Pflicht des Menſchen, ſich dieſen Genuß durch Uebung ſeiner Kraft zu erringen. Der mit Weisheit genießende Menſch iſt unwiderſprechlich der höhere Menſch. Sein Genuß hört nur dann auf ſittlich gut zu ſeyn, artet alſo nur dann in Schwelgerei aus, wenn er ſeinen phyſiſchen oder moraliſchen Zuſtand verſchlechtert.

Die Freiheit wird nicht vermehrt durch Abſtumpfung der Sinne (Cap. XI. S. 211.)! Im Gegentheil ſind dieſe ja die Thüren zu dem Gymnaſium, in welchem die Freiheit Kraft

und Fertigkeit durch Uebung gewinnen ſoll. Auch der fröhliche Menſch kann Weisheit lernen. Nur darf er ſeinen Willen nicht den Begierden unterwerfen, ſich in der Freude nicht ſelbſt verlieren. Der wahre Weiſe wird daher die Blümchen pflücken, die an ſeinem Wege blühen, oder doch ſich ihrer ſchönen Farben und ihres Wohlgeruches freuen. Aber ſich dadurch in ſeiner Wanderung aufhalten, vom Wege abgehen und ſich der Gefahr ausſetzen, ſich zu verirren, das wird der Weiſe freilich nicht.

Mag Epikur den Genuß definiren, wie er will, niemals kann er der Zweck unſres Lebens ſeyn. Darin hatte Epikur unrecht, obgleich er um vieles weiſer war, als der Cyniker, der doch den Becher nicht wegwarf, welchen Lais ihm reichte. Der Weiſeſte unter den Griechen war Socrates und ſein Schüler Ariſtipp, der ihn unter allen ſeinen Schülern wohl am beſten begriff, ſo wie unſer Wieland ihn uns ſchildert. Des Lebens Freuden waren ihnen Geſchenke der Natur, welche, wie Alles in der Natur, an ſich gut, nur durch des Menſchen Willen böſe werden können, und alſo nur dann vermieden werden müſſen, wenn die Vernunft ſolches gebietet, wenn eine Pflicht dem Genuſſe entgegenſteht, oder dieſer doch uns unſern Beruf vergeſſen machen wollte.

Der Reichthum, als Mittel, einzutauſchen was man verlangt, iſt daher dem Weiſen nicht verächtlich, nicht einmal gleichgültig, wenn ſchon an und für ſich ſelber der Reichthum ſo wenig einen poſitiven Werth hat, als irgend eine andre Erſcheinung der Welt. Seinen relativen Werth verkennt am allerwenigſten der, der den Zuſammenhang der Dinge einſieht; denn Reichthum iſt ein Mittel, viel Gutes zu thun, und ſich und andern viel Freude zu bereiten.

Unter dem Angenehmen, was uns durch ſeine Empfindung Freude macht, ſteht das Schöne oben an, deſſen Annehmlichkeit, um Burdachs Worte zu brauchen, „in der Erſcheinung des Ideellen in einer äußerlichen Darſtellung, oder in der Empfindung der Uebereinſtimmung der Form, der Art der Darſtellung, der Erſcheinungsweiſe mit der Idee beſteht. Das Schöne iſt immer ein Ganzes, welches ein Mannichfaltiges enthält, in deſſen Harmonie eine innere Bedeutung ſich uns darſtellt. Das Häßliche iſt das Mißverhältniß, der Widerſpruch von Zweck und Form.“ Schöne Künſte ſind diejenigen, welche die Wiſſenſchaft und die Fertigkeit

zur Hervorbringung des Schönen enthalten. Mit Unrecht iſt bisher noch die Kochkunſt und die Kunſt der Hebe aus dem Verzeichniß derſelben ausgelaſſen worden, inſofern dieſelben in der Kunſt beſtehen, durch die Zuſammenſetzung und Folgeordnung der Nahrungsmittel dem Gaumen einen Reiz zu verſchaffen, der nicht bloß aus der Beſchaffenheit der genoſſenen Nahrung, ſondern hauptſächlich aus dieſer Form der Compoſition entſpringt. Die Schönheit beſteht alſo ihrem Weſen nach in der Uebereinſtimmung der einzelnen Theile zu einem Ganzen, welches durch dieſe Zuſammenſetzung ſeiner Theile, mithin der Form nach, dem Endzwecke vollkommen entſpricht, als zu welchem vorhanden es gedacht wird. Es iſt nicht der unmittelbar durch denn Sinn empfundene Eindruck des ſchönen Gegenſtandes, welcher das Wohlgefallen an ſeiner Schönheit erregt, ſondern vielmehr die Vorſtellung von der Uebereinſtimmung der Form des Gegenſtandes mit den Anforderungen, welche die Vernunft als übereinſtimmend, als angemeſſen zu dem ſich vorgeſtellten Zwecke aufſtellt, mithin mit dem Ideale, welches die Vernunft und die von ihr angeleitete Einbildungskraft für dieſe Gattung der Schönheit ſich aufgeſtellt hat (Cap. II. S. 69.). Jede Schönheit iſt alſo relativ, in Beziehung und Vergleichung mit dem erſchaffenen Ideale, und das Wohlgefallen an der Schönheit nicht bloß eine Handlung des Sinnes, ſondern ein gemiſchter ſinnlich vernünftiger Act, wobei die Vernunft am allermeiſten thätig ſeyn muß, theils indem ſie ihr Ideal bildet oder in's Gedächtniß zurück ruft, theils indem ſie dieſes Ideal mit dem empfangenen Eindrucke vergleicht. Die Wonne beim Genuſſe des Schönen überſteigt daher bei weitem die Wolluſt, welche darin enthalten iſt (Cap. VIII. S. 160.). Aus dieſer Urſache kann auch der Geſchmack, wie wir die Urtheilskraft benennen, inſofern ſie über die Schönheit der Gegenſtände abſpricht, gebildet und veredelt werden, ſowohl dadurch, daß man ſich gewöhnt, die einzelnen Theile mit größerer Aufmerkſamkeit zu betrachten und mit den correſpondirenden Theilen des Ideales zu vergleichen; als auch dadurch, daß die Vernunft ihr Ideal zu einer größeren Uebereinſtimmung mit dem dabei vorausgeſetzten Zwecke bringt; endlich dadurch, daß dieſer Zweck ſelber den allgemeinen Geboten der Vernunft untergeordnet und mit ihnen in Harmonie gebracht wird. Auf dieſem Wege bringt die Ausbildung der ſchönen Künſte das menſchliche

Geſchlecht mit zwiefachem Nutzen der Tugendhaftigkeit näher. Die theoretiſche Ausbildung der ſchönen Künſte muß bewirken, daß der Menſch immer weniger Wohlgefallen an Gegenſtänden findet, deren Zweck der Sittlichkeit widerſtreitet, und daß umgekehrt er mit Freude erfüllt wird, wenn alle Theile einer Sache in ihrer Uebereinſtimmung vollſtändig ſeiner Vernunft genügen. Die practiſche Vervollkommnung der ſchönen Künſte aber hat den Vortheil, daß der Menſch immer mit Gegenſtänden umgeben wird, deren Betrachtung und Genuß mit den Idealen ſeiner Vernunft in Einklang ſtehen, und ihn in Harmonie mit ſeinen Umgebungen bringen. Die Erfahrung lehrt zwar, daß die Urtheile des Geſchmacks nur ſelten bis zur Klarheit gedeihen, ſondern gewöhnlich ſo ſchnell gefällt werden, daß ſie nur dunkle Vorſtellungen bleiben, und daß das daraus entſpringende Wohlgefallen nur vermittelſt der geiſtigen Anſchauung dem Bewußtſeyn vorgehalten wird. Der Genuß der Schönheit wird daher nicht ſowohl direct auf unſren Willen, mithin auf unſre Tugendhaftigkeit wirken, als vielmehr mittelbar, durch die Stimmung, welche dadurch unſrem Gemüthe gegeben und an welche dieſes gewöhnt wird (§. 7. S. 29.). Denn durch die häufige und fortgeſetzte Empfindung und Vorſtellung der Harmonie unſrer Umgebungen und unſrer Vernunft, wird das Gemüth für Liebe empfänglicher, milder, herzlicher, umfaſſender, und geneigter zu allen den Tugenden, welche die Liebe gebiert. Liebe iſt ja (Cap. VI. S. 126.) nichts anderes als das Wohlgefallen an der Vollkommenheit eines Gegenſtandes, und das daraus entſpringende Verlangen der Vereinigung. Die Schönheit iſt ſonach die Mutter der Liebe. Der vernünftige Menſch muß das Schöne lieben. Wem würde hierbei nicht das ſo ſchöne, als wahre Verhältniß einfallen, in welches Urania, Amor und Pſyche in der griechiſchen Mythologie geſtellt ſind. Die ewige Liebe entflieht, wenn die Seele den Begierden ſich hingibt, welche die Vernunft verbietet, die in dem Schickſale und im Menſchen dieſelbe iſt. Nur nach langer Büßung, Sehnſucht und Veredlung, werden Amor und Pſyche wieder vereinigt, und zugleich unter die Götter verſetzt. . . . „Liebe! Liebe! lehrt uns ſtreben hinauf, hinauf zum höhern Licht; Sie lehrt uns wirken, dulden, leben, und freudig ſterben für die Pflicht.“

Ein koſtbares Gut und eine ſchätzenswerthe Sache iſt es daher, ſich mit den Werken der ſchönen Künſte umgeben und im Ge-

nuſſe des Schönen das Leben verſüßen zu können. Die Griechen erkannten in ihrem zarten Gefühle auch dieſe weſentliche Uebereinſtimmung des Schönen und des Guten. Ihre ganze Jugendbildung zerfiel in zwei Theile, die Muſik und die Gymnaſtik. Alles was zur Uebung der Seelenkräfte diente, wurde zu jener, alle Uebungen der Leibestüchtigkeit zu dieſer gerechnet. „Die allervortrefflichſte Muſik," läßt Mendelsſohn ſeinen Sokrates ſprechen, „iſt die Weltweisheit. Denn ſie lehrt uns, unſere Gedanken und Handlungen ſo einzurichten, daß ſie, ſoviel uns möglich iſt, mit den Abſichten der höchſten Weisheit vollkommen übereinſtimmen. Iſt nun die Muſik eine Wiſſenſchaft, das Schwache mit dem Starken, das Rauhe mit dem Sanften, und das Unangenehme mit dem Angenehmen in eine Harmonie zu bringen; ſo kann gewiß keine Muſik herrlicher und lieblicher ſeyn, als die Weltweisheit, die uns lehrt, nicht nur unſere Gedanken und Handlungen unter ſich, ſondern auch die Handlungen des Endlichen mit den Abſichten des Unendlichen, und die Gedanken des Erdbewohners mit den Gedanken des Allwiſſenden in eine große und wundervolle Harmonie zu ſtimmen." — „Lehrt die Kunſt, das Leben im Lebloſen nachahmen, den Stein dem Menſchen ähnlich zu machen, ſo ſucht die Weisheit das Unendliche im Endlichen nachzuahmen, die Seele des Menſchen jener urſprünglichen Schönheit und Vollkommenheit ſo nahe zu bringen, als es in dieſem Leben möglich iſt."

Ebendeshalb iſt das Schönſte auf der Welt eine tugendhafte Handlung. Mit Recht heißt jede That der Selbſtverleugnung, der Menſchenliebe, des Edelmuthes ſchön; denn auch ſie erhält den Beifall der Vernunft durch ihre Uebereinſtimmung mit dem Ideale des Guten, des Tugendhaften. Je freier die That, je größer das Opfer, welches der Sinnlichkeit und der Selbſtſucht gebracht wurde, je mächtiger die heere Vernunft den Willen leitete, deſto ſchöner. Wer die Wände ſeiner armen Hütte nicht mit Werken der Künſtler zu verzieren vermag, der ſchmücke nur ſich ſelbſt mit edlen Thaten. Der Tugend treu zu bleiben, bettet auf ſchönerem Teppich, als alle Paläſte aufzuweiſen haben.

Capitel XIII.

Gott.

Die Vernunft ist dieselbe im Menschen, wie im Schicksale, heißt es vor wenigen Zeilen. Eine Behauptung, die sehr gewagt zu seyn scheint, und auf jeden Fall zu früh ist, da wir überhaupt noch nicht das Wesen des Schicksals hinlänglich untersucht haben. Wir nennen Schicksal den Inbegriff aller derjenigen Wirkungen, welche uns durch Ursachen außer uns zugeschickt, zugefügt werden; Alles, was uns begegnet, ohne Folge unseres Willens zu seyn. Für jeden einzelnen Menschen ist sonach sein Schicksal individuell. Da jede Wirkung ihre Ursache haben muß, mithin von denjenigen Wirkungen, welche uns ohne unseren Willen treffen, die Ursachen außerhalb dem Wirkungskreise unserer Vernunft aufgesucht werden müssen; so können wir nicht leugnen, daß es außer unserer Denkkraft noch andere Kräfte geben müsse. Denn unter Kraft verstehen wir ja die Ursache einer Thätigkeit oder eines Widerstandes, wodurch Wirkungen erzeugt werden (Cap. IV. S. 96.). Da nun jede Kraft, als Eigenschaft, das Vorhandenseyn eines Wesens voraussetzt, welches vermöge seiner Beschaffenheit diese Eigenschaft besitzt (Cap. V. S. 104.); so folgt hieraus, daß außer uns noch Dinge existiren müssen, welche auf uns wirken können.

Jede Empfindung, welche unser Bewußtseyn aufnimmt, ohne daß dieselbe aus der alleinigen Thätigkeit unserer Denkkraft entspringt, setzt das Daseyn eines Gegenstandes voraus, welcher die Empfindung verursacht (Cap. IV. S. 98.). Schon aus dem Bewußtseyn unser selbst und unserer Persönlichkeit können wir abnehmen, daß außer unserer denkenden Seele, noch ein mit derse-

den verbundener Leib, und außer dieſem Leibe noch andere Dinge vorhanden ſeyn müſſen, durch deren Unterſcheidung von uns ſelbſt unſer Bewußtſeyn wirklich wird und Thätigkeit erlangt (Cap. VIII. S. 144.). Es iſt ſonach nicht bloß die Erfahrung von den Empfindungen, welche wir auffaſſen, wodurch wir verſichert werden, daß noch außer der Seele Dinge vorhanden ſind; ſondern das Vorhandenſeyn des Bewußtſeyns ſelber, welches dadurch bedingt wird und ohnedem gar nicht exiſtiren würde, führt uns zu der Ueberzeugung, daß es nothwendig ſo ſeyn müſſe. Nur die Form der Dinge außer uns, mithin die Verſchiedenheit der Wirkungen derſelben auf uns, faſſen wir vermittelſt des Sinnes, alſo durch Erfahrung, auf; die Exiſtenz der Dinge können wir auch ohne Erfahrung, bloß und lediglich aus dem Bewußtſeyn conſtruiren und uns darüber a priori vergewiſſern. Dieß läßt uns einen ſehr hellen Blick in die Art und Weiſe, und den Gang unſerer intellectuellen Ausbildung in dieſer und den künftigen Lebensperioden thun. Alles was wir mit unſerem Sinne wahrnehmen, iſt Erſcheinung, die Wirkung der Kräfte derjenigen Dinge, welche dieſe Erſcheinung zu Wege bringen (Cap. VII. S. 138.). In dieſen Erſcheinungen iſt die Wirkung aller der Kräfte enthalten, welche zuſammenwirken. Doch nicht durch den Sinn, ſondern durch die Vergleichungen unſerer Denkkraft vermögen wir die Natur der Dinge zu erkennen (Cap. VIII. S. 152.). Gerade aber durch die Abſonderung der weſentlichen und außerweſentlichen Eigenſchaften (§. 6. S. 19.) üben wir unſer Erkenntnißvermögen, daß es durch Selbſtvervollkommnung ſeiner Kräfte, von der Erkenntniß der Nothwendigkeit der Exiſtenz von Außendingen ausgehend, immer fähiger werde, das Weſen der Dinge einzuſehen (Cap. II. S. 54.) und eben dadurch in den Stand geſetzt werde, auch das Zuſammenwirken aller Dinge zu überſehen (Cap. IV. S. 101.). Die Formen der Dinge wechſeln und vergehen, und ihr Weſen kann nur die Vernunft erkennen. Aus dieſem Weſen der Dinge und den ihm angehörigen Eigenſchaften entnimmt der Geiſt weiter die unerläßlichen Bedingungen und die Geſetze ihres Daſeyns, ihres Fortbeſtandes, ihrer Wirkſamkeit und ihrer Wechſelwirkung. Iſt es nicht ein erhebender Beweis des Götterfunkens, der uns beſeelt, daß ſchon hier ein Newton die ewigen Geſetze der Bewegung aller Himmelskörper erſchloß, welche weit über die Sphäre der größten

Fernröhre hinausreichen, deren er ſich hätte bedienen können, wie die neueſten Beobachtungen der Doppelſterne beſtätigen? So vermag der Geiſt aus den Geſetzen des Daſeyns das Daſeyn ſelbſt zu erkennen und zu beſtimmen. Nicht von außen, durch Erfahrung, durch Vergleichung und Unterſcheidung, alſo nicht durch ſucceſſive Anſtrengung ſoll auf den höheren Stufen unſerer Vervollkommnung die Erkenntniß des Weſens unſerer ſelbſt, und unſeres Zuſammenhanges mit allem dem, was außer uns iſt, erforſcht werden; ſondern durch die eigene innere, durch Selbſtthätigkeit erworbene Kraft des Geiſtes ſoll er dereinſt, aus ſich heraus, ſich ſelbſt und die Welt durchſchauen, und Alles, was iſt, als eine Schöpfung der Vernunft erkennen (Cap. VI. S. 122.).

Daß in unſerer Seele die Anlage zu dieſem Aufſchwunge liegt, daß kein Ziel unſerer Vervollkommnung geſetzt iſt, als die Unendlichkeit ſelber, mit welcher wir Gott gleich werden, davon haben wir uns ſchon überzeugt (Cap. XII. S. 229.); aber auch ſchon anerkannt, daß deſſen ungeachtet zwiſchen uns und Gott der große Unterſchied bleibt, daß in dem letztern dieſe unendliche Fülle der Vernunft unverändert von jeher durch ſich ſelbſt exiſtirt habe, dagegen wir dahin nur ſtufenweiſe gelangen. Denn das iſt Gott: das allervollkommenſte Weſen durch ſich ſelbſt in Ewigkeit. Iſt dieſe Vorſtellung bloß ein Geſchöpf der zuſammenſetzenden Phantaſie, oder ein Ideal der Vernunft ohne Wirklichkeit; oder aber lebt dieſer Gott, und denkt und wirkt?

Alles Leben und Daſeyn, das wir durch unſer eignes Bewußtſeyn, wie durch die Erfahrung, wahrnehmen, iſt ein beſchränktes, an Zeit und Raum, oder doch an die Zeit gebundenes (Cap. I. S. 42. 43.); die Merkmale des Unendlichen können daher in ihm nur in endlicher Form, in Individualität, ausgeprägt ſeyn (Cap. VII. S. 139.). „Wenn es ſonach," ſchließt Burdach treffend, „überhaupt ein Unendliches gibt, kann daſſelbe nicht außer dem Endlichen ſeyn. Denn ſonſt fände es in dieſem ſeine Gränzen, bildete den Gegenſatz zu ihm, wäre daher ſelbſt beſchränkt und endlich. Es muß vielmehr alles Endliche als die Aeußerungen und Entwickelungen ſeines eigenen Lebens umfaſſen. Somit muß die Geſammtheit des Daſeyns eine Entfaltung und Offenbarung des Unendlichen in endlichen Formen ſeyn. Da eben dieß aber der

weſentliche Character des Lebens iſt, muß das All ein Weltorganismus ſeyn.“ Nicht daß die Schöpfung und der Schöpfer, das Endliche und Unendliche, Eins und daſſelbe wären, ſondern daß Nichts, was iſt, außer dem ſeyn kann, durch welchen und in welchem Alles iſt!

Indem wir uns ſelbſt und die Dinge außer uns als exiſtent vorſtellen, geben wir zugleich zu, daß wir und Alles, was iſt, einen Zweck haben müſſe (Cap. II. S. 74.). Denn nichts iſt ohne Zweck, was die Vernunft erkennen kann. Um ſich einen Zweck denken zu können, wird aber Vernunft erfordert, weil nur ein vernünftiges Weſen überhaupt denken kann. Der Zweck der Exiſtenz aller Dinge muß mithin vor ihrer Entſtehung, oder doch mit ihr zugleich gedacht ſeyn; ſonſt würde es ja Dinge ohne Zweck gegeben haben. Hieraus folgt, daß wir uns nicht ſelbſt erſchaffen, nicht durch eigene Kraft können hervorgebracht haben, weil das Vermögen zu denken ſich erſt mit unſerm Leben zu entwickeln anfängt. Es mag zwar der Keim der Anlage in uns im Momente unſerer Entſtehung liegen, aber der Gedanke ſelbſt kann nicht vor dem denkenden Weſen dageweſen ſeyn. Wir können nur denken durch die Vorſtellung unſers Ich, und dieſes Ich ſelber, ſo wie ſein Gegenſatz, ſind erſt im Gedanken vorhanden, indem beide von einander unterſchieden werden, d. h. indem durch die Wahrnehmung einiger in meinem Nichtich enthaltener Du, der Begriff des Nichtich, und deſſen Gegenſatz im Ich erweckt wird (Cap. VIII. S. 144.). Nur mit Hülfe der Erfahrung erhält der Gedanke in uns Leben. Sonach iſt es unmöglich, daß wir gedacht, und den Zweck unſeres Daſeyns uns vorgeſetzt haben können, indem wir entſtanden ſind; und eben darum iſt es ganz unmöglich, daß wir uns ſelbſt erſchaffen haben können. Dieß muß von allen endlichen Geiſtern, das heißt von allen denen, deren Vorſtellungsart ſie ſelbſt von den Dingen außer ſich, ein Ich und ein Nichtich, unterſcheidet, mögen ſolche übrigens auf einer Stufe der Erkenntniß ſtehen, welche es ſey, in eben der Art und aus eben den Gründen gelten. Wie viel weniger vermögen die Atome, aus denen die Erſcheinungen der Körperwelt zuſammengeſetzt ſind, ſich ſelbſt erſchaffen zu haben, da wir ihnen die Denkkraft überhaupt abzuſprechen uns veranlaßt gefunden haben (Cap. VII. S. 134.). Was

überhaupt nicht denken kann, kann natürlich auch nicht den Zweck seines Daseyns denken, noch wollen.

Von Allem, was ist, sey es Körper oder Geist, und was verschieden gedacht werden muß von seinem Nichtich, kann der Grund seines Daseyns nicht in ihm liegen, sondern muß außer ihm vorhanden seyn. Die außer ihm wirkende Ursache aber muß ein vernünftiges Wesen seyn, welches sich Zwecke vorsetzen kann. Ist nun dieses vernünftige Wesen ebenfalls endlich, so kann es wiederum nicht aus sich selber entsprungen seyn, sondern es muß wieder ein anderes vernünftiges Wesen als Ursache dessen vorausgesetzt werden. Ginge man solchergestalt wer weiß wie lange fort, so erhielte man doch keinen Ruhepunct, und die Vernunft immer keine Antwort auf die Frage, welches die endliche Ursache aller Dinge sey?

Gleichwohl erheischt die Vernunft unerlaßlich das Daseyn einer solchen Endursache, aus welcher alles Erschaffene unmittelbar oder mittelbar hervorgegangen ist. Noch mehr, sie verlangt, daß alle die einzelnen Zwecke, welche sich für das Daseyn aller und jeder Wesen denken lassen, in einen Endzweck zusammenlaufen und sich zu einem Hauptzwecke vereinigen (Cap. IV. S. 100.), daß also alle einzelnen Zwecke aller Dinge sich nicht nur nicht widersprechen und aufheben, sondern dergestalt zusammenwirken, daß alle insgesammt zur Darstellung des großen Endzweckes das Ihrige beitragen. Die erschaffende Vernunft muß mithin die Kraft besitzen, nicht nur den Zweck aller Dinge, als untergeordneter Theile eines großen einigen Planes, zu denken und mit einem Blick zu überschauen, sondern auch zu bestimmen, wie jedes für einen der besonderen Zwecke erschaffene Wesen eingerichtet und beschaffen seyn müsse, um seinen Theil des allgemeinen Planes, nicht mehr und nicht minder, auszuführen und zu wirken; d. h. die erschaffende Vernunft muß mit einem Blicke das Wesen und den Zusammenhang aller Dinge durchschauen. Um dieß zu können, muß die schaffende Vernunft sich nicht als ein verschiedenes Wesen von dem erkennen, was da ist; die Dinge alle müssen nicht außer ihr seyn, so daß sie dieselbe durch Erfahrung kennen lernt, sondern die Existenz der Dinge und der Gedanke der erschaffenden Vernunft müssen ein und dasselbe seyn. Alles was ist, ist in ihr, ein Act ihrer Denkkraft, ein Theil ihres Ich. Außer ihr ist nichts und sie kennt kein Nichtich. Hieraus erhellet zugleich, daß die schaffende, Alles übersehende Vernunft nur

eine einzige seyn kann, und daß es unmöglich ist, daß es mehrere selbstständige Schöpfer geben könne, welche, jeder für sich und unabhängig von dem andern, ihre eigenen Zwecke sich vorsetzen könnten und ihren Mitschöpfer als ein Du von sich anerkennen müßten. Da endlich außer dieser schaffenden Vernunft nichts Anderes existiren kann, so kann sie selber auch keine Ursache außer sich haben; sie kann ihre Ursache allein in ihrem Ich auffinden und muß daher von Ewigkeit, und ohne Anfang gewesen seyn, wie sie ohne Ende ist: denn als denkendes Wesen muß ja diese Vernunft ein Geist, ein unsterblicher Geist seyn (Cap. VI. S. 115.).

So wissen wir also gewiß, daß eine alles übersehende, alles erschaffende, höchst weise, in Ewigkeit durch sich selbst existirende Vernunft lebt und webt. Es ist ein Gott! der lebendige Gott ist erkannt.

Es ist nicht ein Geschöpf unserer Vorstellungen, nicht eine Folge unseres Bewußtseyns, sondern durch unsere Vernunft erkennen wir aus dem Bewußtseyn, daß Gott seyn müsse, ohne welchen wir nicht seyn würden. Nicht weil wir uns bewußt sind, muß auch Gott seyn, sondern da wir uns selber bewußt seyn können, und so gewiß wir uns bewußt sind, so gewiß ist auch der ewige Gott.

Es bedarf keiner Ausführung, daß die höchste Weisheit ewig unveränderlich dieselbe sey, dasselbe denke und dasselbe wolle. Denn sie würde ja nicht die höchste Weisheit seyn, über welche keine Vernunft sich hinauszuschwingen vermag, wenn sie nicht immer Alles übersehen könnte und nach dieser Einsicht ihren Willen bestimmt hätte (Cap. II. S. 75.); und da dieser Wille die Ursache des Daseyns aller Dinge ist, so muß auch durch Gottes Kraft die Welt ewig seyn, und die Veränderungen in ihr nur Folgen derjenigen Gesetze, welche der Weltschöpfer in die Natur gelegt hat. Wie dieses zugehe, wird der menschliche Verstand niemals deutlich zu verstehen im Stande seyn, und es ist Vorwitz, hierüber zu grübeln, da es unsrer Natur entgegen ist, Aufklärung darüber zu erlangen (Cap. I. S. 47.). Daß es ein höchst weises, allmächtiges, ewiges Wesen geben müsse, das begreifen wir, und für diese begriffene Nothwendigkeit haben wir daher auch ein Wort: Gott! Aber wie dieses unendlichen Geistes Wesen sey, wie es lebe und wirke, das vermag unser Verstand nicht zu begreifen, weil er die

Unendlichkeit nicht zu umſpannen vermag (ibid. S. 45.). Nur der Vernunft wird geſtattet ſeyn, einige lichte Blicke durch dieſen Schleier zu thun und uns Ideen von der erſchauten Herrlichkeit zu geben.

Sie läßt uns erkennen, daß die höchſte Weisheit ganz anders erkennen müſſe, als unſere beſchränkte Denkkraft; daß in Gott keine Phantaſie, und kein Gewiſſen vorhanden ſeyn könne, weil er ewig ein und daſſelbe denkt, und daß aus demſelben Grunde auch die verſchiedenartige Thätigkeit unſres Denkvermögens, wornach wir es in Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft eintheilen, keine Statt haben könne (Cap. II. S. 52.). Da nun die Zeit nur durch das Aufeinanderfolgen der Vorſtellungen, welche in unſrer Seele erweckt werden, hervorgebracht wird, ſo folgt hieraus, daß für das Daſeyn des ewigen Gottes es überhaupt keine Zeit gibt (Cap. I. S. 43.), ſo wenig, als er im Raume lebt (Cap. VII. S. 142.). Durch ſeine Schöpfung und mit ihr werden Zeit und Raum, die außer ihr Nichts ſind. Als höchſtes Weſen, außer welchem nichts iſt, vermag nichts ſeiner Freiheit Schranken zu ſetzen, noch ſeine Macht aufzuhalten. Ewig ein und derſelbe, iſt ſein Leben ewige Ruhe (Cap. IV. S. 98.), aber nicht eine Ruhe des Faulen, ſondern die Ruhe der ewig gleich bleibenden Kraft. Denn könnte Gott einen Augenblick aufhören zu denken und zu wollen, ſo würde die Welt in Trümmern fallen, die nur durch ihn beſteht. Seine Vorſehung waltet für und für durch die Erhaltung derjenigen Ordnung, welche er von Anfang an in die Natur der Dinge gelegt hat. Er iſt es, der durch dieſe Naturgeſetze von Ewigkeit her auch das Schickſal aller Menſchen beſtimmt hat. Darum muß in allen dieſen Schickſalen die Vernunft walten, welche auch uns erleuchtet. Denn die Vernunft, die mit ſich ſelber conſequent iſt, iſt überall die nämliche. Auf dieſe Weiſe wird uns klar werden, was ohnedem nicht zu verſtehen iſt und was unvereinbar ſcheint: daß von Gott nicht nur unſre Schickſale, ſondern auch unſre Gedanken und Entſchließungen von Ewigkeit vorhergeſehen und geordnet ſind, ohne dadurch unſrer eigenen Freiheit den mindeſten Eintrag zu thun.

Allerdings muß den unveränderlichen Geſetzen, nach welchen Gott die Welt erſchaffen hat und regiert, auch der Menſch unterworfen ſeyn; denn der Menſch iſt ja nicht außer Gott, ſondern

ſelbſt nur ein zum gemeinſamen Endzweck geſchaffenes Weſen. Was er denkt und was er will, denkt und will auch er alſo nach ewigen Geſetzen. Da er aber der Vernunft theilhaftig iſt, mithin vermöge ſeiner conſequenten Vernunft nichts andres wollen kann, als was auch Gott ſelber will, ſo iſt er durch dieſen ſeinen Willen frei, denn aus der Vernunft erwächſt die Freiheit (Cap. III. S. 94.). Inſofern er das Gegentheil von dem Vernünftigen will, und alſo der Unvernunft folgt, handelt er nun zwar nicht frei, denn es iſt nicht möglich, daß die Freiheit der Vernunft und Unvernunft zugleich einwohnen könne. Der Menſch läßt ſich alſo hinreißen durch den Einfluß von Naturgeſetzen, kraft deren gewiſſe Vorſtellungen durch unſre ſinnliche Natur hervorgebracht werden. Denn das Vernunftähnliche fällt Urtheile, welche vor der Vernunft nicht als vollgültig beſtehen (Cap. IX. S. 181.), und die Vernunft ſelbſt leitet den Menſchen eben ſo oft irre, ſo lange ſie noch nicht geläutert und geübt worden iſt (Cap. VIII. S. 158.). Allein einmal iſt das Böſe, was er auf dieſe Weiſe beſchließt, doch nur relativ böſe, rückſichtlich der Moralität des Handelnden, nicht rückſichtlich des Weltzweckes, in welchem die Harmonie und Einheit der Weisheit unzerſtörbar waltet (Cap. XII. S. 232.) und zu deren Erhaltung ſelbſt das uns anſcheinend Böſe gehört (Cap. II. S. 77.); andren Theils iſt es immer ein Werk der Freiheit des Menſchen, daß er die Kraft der freien Vernunft, die ihm einwohnte, nicht angewendet hat, um der Verſuchung zum Böſen zu widerſtehen, welches er vermieden haben würde, wenn er diejenigen Mittel angewendet hätte, die die Vernunft ihm zur Erhöhung ihrer eigenen Kraft und zur Vermehrung der Vollkommenheit und Freiheit an die Hand gegeben hatte (Cap. XI. S. 209.). Prädeſtination und menſchliche Freiheit beſtehen mithin neben einander, ohne daß eine die andere ſtöre. Freilich aber gehört die Allwiſſenheit Gottes dazu, von Ewigkeit her vorherzuſehen, wie weit jeder einzelne Menſch nach und nach ſeine Vernunft und Freiheit ausbilden werde, in wie fern er alſo nach den Anforderungen dieſer, oder nach den entgegenwirkenden Naturgeſetzen bei jeder Veranlaſſung handeln, und wie er in das organiſche Leben der Welt eingreifen werde. Die Allwiſſenheit Gottes nur vermochte vorherſehend die Folgen aller Thätigkeit zu ordnen und in Einklang zu bringen, durch welche der Menſch auf die Welt und die Welt auf die Menſchen wirken

würde. Denn nur mittelſt der Körperwelt wirkt die Vorſehung auf den menſchlichen Geiſt. Gott, als die höchſte Vernunft, konnte nicht etwas wollen, was mit der Vernunft im Widerſpruche ſtände. Ein ſolcher Widerſpruch würde es geweſen ſeyn, wenn ſelbſt der Geiſt der Gottheit unmittelbar auf die Seelen der Menſchen einzuwirken beabſichtiget hätte (Cap. VI. S. 112.). Eben der Leib, der uns abſondert von der Geiſterwelt und unſre Perſönlichkeit begründet, iſt durch ſeine Verbindung mit den übrigen Erſcheinungen der Welt auch der Leiter derjenigen Wirkungen, durch welche die göttliche Vorſehung in der Beſtimmung unſrer Schickſale uns führt und ſchirmt, daß wir niemals ganz uns von dem Ziele unſrer Veredlung entfernen können, ſondern zur rechten Zeit es noch inne werden, wenn wir auf einem Abwege uns befinden (Cap. XII. S. 235. 236.).

Es iſt dieſes Beſtehen menſchlicher Freiheit mit der ewigen Vorſehung ein allzuwichtiger Gedanke, um denſelben nicht gern nochmals aus dem Munde einer eben ſo gemüthlichen als geiſtreichen Schriftſtellerin wiederholen zu hören. Caroline Pichler ſagt darüber im Agathokles ſo tief gedacht, als ſchön:

„Nichts iſt Zufall in der Welt! Alles iſt Fügung und Anordnung einer weiſen Vorſehung, die der belebten und unbelebten Natur ihre ewig unverbrüchlichen Geſetze mitgetheilt hat, von denen abzuweichen eben ſo unmöglich iſt, als den geſtrigen Tag zurückzurufen. Alles Zufällige, alles Ungefähr hört auf, und daß uns etwas ſo erſcheint, iſt nur Schuld unſrer beſchränkten, mangelhaften Anſicht, welche nicht mehr als einen kleinen Theil des großen Ganzen zu überſehen im Stande iſt. Da wir aber vom Schöpfer mit Vernunft und Gewiſſen begabt und verpflichtet ſind, unter Leitung der erſteren auf Antrieb des letzteren zu handeln, zu wählen und zu verwerfen; ſo hört unſre Zurechnung und unſer freier Wille nicht zugleich auf. Nun aber, weil es unmöglich iſt, etwas zugleich zu thun und zu laſſen, weil unter tauſend möglichen Fällen nur Einer in die Wirklichkeit eintreten, und in die Kette der Begebenheiten eingreifend, ſelbſt zur Urſache unabſehlicher Folgen werden kann; ſo iſt unſere Entſchließung und ihre Wirkung vorausgeſehen von dem Auge, dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ein Tag iſt. Wir handeln nach dem großem Plane, wie zwanglos, wie vernunftmäßig oder ſinnlich, wie tugendhaft oder

leidenſchaftlich unſre Entſchließung geweſen ſeyn mag, und alles leitet zu einem ſchönen Ziele, das weit hinter dieſem nächtlichen Erdenleben in lichter Ferne zuweilen dem redlichen Forſcher oder dem kindlichen Sinne erſcheint.“

„Dem freien Weſen ſteht für beide Fälle das Recht der Wahl zu, weil Niemand, als das freie Weſen ſelbſt, für den Gebrauch der Freiheit verantwortlich gemacht werden kann und darf (Cap. XI. S. 220.). Ihm ſteht dazu das nackte Recht zu, in wie fern er durch ſein unſittliches Betragen die äußere Freiheit Anderer nicht beſchränkt; von der inneren kann ohnehin die Rede nicht ſeyn, weil kein böſes Beiſpiel ſo bös iſt, daß es zur Unſittlichkeit nöthigte. Ihm ſteht dieſe Befugniß im Verhältniſſe zu den Menſchen zu, weil ihm ſogar im Verhältniſſe zu Gott die Wahl zuſteht, dem Sittengeſetze, dem göttlichen Willen, Gehorſam zu leiſten, Gehorſam aufzukündigen. Allein wohlgemerkt! nur die Wahl, aber noch kein Recht. Dieſes kann im Verhältniß des Menſchen zu Gott nie durch die Wahl begründet werden. Warum? Weil Gott dem Menſchen die Freiheit nicht der Freiheit wegen verliehen, die Wahl nicht zu Gunſten der bloßen Wahl gelaſſen hat, ſondern der einen Richtung wegen, die er in der Wahl hat; weil in der Zwangsloſigkeit von Seiten Gottes wohl die Möglichkeit der entgegengeſetzten Richtung, die Gott nicht wollen kann, aber noch keine Befugniß dazu liegt, vielmehr eine Obliegenheit zum Gegentheile“ (ibid. S. 207.). Die Freiheit der Willkür im Menſchen iſt ſelbſt der Grund ſeiner Verantwortlichkeit und der Rechenſchaft, welche die reine Vernunft über ſeine Entſchließungen von ihm fordert. Je mehr die Freiheit der Vernunft in ihm die Oberhand gewinnnt und die Willkür unterdrückt, deſto weniger wird er verantwortlich (ibid. S. 212.), weil um ſo weniger eine Möglichkeit bleibt, daß er ſtrauchle, weil er um ſo mehr gottähnlich wird. Denn der Ewige kann nie irren, nie fehlen; in ihm iſt keine Willkür (Cap. III. S. 83.).

Bei einem allweiſen Weſen, das nichts will, als was vernünftig iſt, und was alſo geſchehen kann und geſchehen muß, ſo wie es gedacht iſt, muß jeder Gedanke That ſeyn. Gott denkt und es iſt. Die Welt, mit allem was in ihr iſt, iſt ſonach der Gedanke der Gottheit, der in ihr ewig unveränderlich bleibt. Die Welt iſt in Gott, wie der Gedanke, den der Menſch feſthält, in

ſeiner Vernunft iſt. Die Welt, und wir ſelbſt als Theile der Welt, ſind Theile der Gottheit. Aber die Welt und was in ihr iſt iſt nicht Gott ſelbſt. Sie iſt das Erſchaffene, das Gedachte; nur er iſt das ewig Lebende, das durch ſich ſelbſt Beſtehende.

Der Menſch, der nicht zu begreifen vermag, wie es zugeht, daß das keimende Weizenkorn einen Halm treibt, welcher wieder Weizen trägt, wie will er verlangen, die Schöpfung begreifen zu können? Vieles jedoch, was uns ſonſt unbegreiflich vorkommen mußte, iſt uns durch unſere Unterſuchung deutlicher geworden. Der leere Raum und die Grenzen der Zeit ſind, als bloße Formen unſrer Vorſtellungen, in der Wirklichkeit verſchwunden. Die Körper haben wir gleichfalls nur als Erkenntnißformen der dynamiſchen Wirkungen der Thätigkeit der Atome kennen lernen, und eingeſehen, daß alles, was exiſtirt, Geiſt ſey, wie Gott ſelbſt Geiſt. (Cap. VII. S. 132.). Wir wiſſen endlich, daß die Beſtimmung aller Geiſter von Gott ausgeht.

Doch ein allweiſes Weſen kann nur einen einigen Zweck, nur einen der höchſten Vernunft entſprechenden Zweck hegen, für welchen Alles, was iſt, beſtimmt iſt. Welchen andren höchſten Zweck kann die Vernunft ſich vorſetzen, als den, daß ſie überall ſich ſelbſt wiederfinde, daß ſie überall herrſche, ſich erhalte, wo ſie ſchon waltet, und gewonnen werde, wo ſie noch unbekannt iſt (Cap. VI. S. 117.)? Die Beſtimmung der Welt und jedes Atoms in ihr kann keine andre ſeyn, als Erlangung der Vernunft, Annäherung und Erreichung der höchſten, göttlichen Weisheit (Cap. VII. S. 140.).

So ſchafft der Gedanke der Gottheit, ihr die Unendlichkeit ihrer Kraftäußerungen ſelbſt beſchränkender, umgrenzender, und dadurch individualiſirender Wille, Atome und Weſen, damit ſie durch eigenes Bemühen und durch eigene Kraft die höchſte Freiheit der Vernunft erringen, die Glückſeligkeit Gottes erwerben, welche der Freiheit Macht entquillt, und ſich wieder in ſchöner Klarheit und Herrlichkeit mit dem Weſen zu vereinigen ſtreben, aus welchem ſie hervorgegangen. Die Welt mit ihrem Leben iſt der ewige Kreislauf der Vernunft, der Thätigkeit Gottes, damit die göttliche Vernunft ſelber nicht feire, ſondern ewig verjüngt, durch ſelbſterrungene Freiheit die Glückſeligkeit derſelben ſich ſelber bereite.

Dieſe bildliche Schilderung des göttlichen Lebens ſoll nur eine Idee davon erwecken; es begreifen zu wollen, ſoll der Menſch nicht

verſuchen (Cap. I. S. 47.). Jeder ſolcher Verſuch würde zu nichts, als zu myſtiſchen Träumen führen und mit der Verdunkelung unſres Erkenntnißvermögens uns auf Irrwege bringen. Genug, daß wir das Daſeyn des lebendigen, allmächtigen Gottes und ſein Verhältniß zu uns erkannt haben. Ueber dieſe Einſicht hinaus kann es keine Weisheit geben. Die Philoſophie wird hiernach füglich die Wiſſenſchaft der Erkenntniß aller der Wahrheiten genannt werden können, welche aus dem Selbſtbewußtſeyn hervorgehen und in dem Weſen der Gottheit ſich endigen, aller der Wahrheiten, welche zwiſchen der Erkenntniß unſer ſelbſt und der Gottheit mitten inne liegen.

„Die höchſten Aufgaben der Seele ſind die Gegenſetzung von Weſenheit und Erſcheinung im Selbſtbewußtſeyn," lehrt uns Burdach, „indem die Seele als ein Selbſtſtändiges, durch Univerſalität am Unendlichen Theilhabendes, ſich ihrer eigenen endlichen, individuellen Natur gegenüberſtellt; und die Freiheit, in welcher die Individualität den wahrhaften Grund ihres Seyns in der Univerſalität erkennt und wieder mit ihr eins zu werden ſtrebt, alſo zum natürlichen Zuſtande, aber bewußt und durch ſich ſelbſt, zurückzukehren trachtet. Selbſtbewußtſeyn und Freiheit machen die eigentliche Sphäre des Menſchen aus, in der wir unſer wahres Daſeyn finden; ein gedankenloſes Träumen und ein begeiſtertes Schauen ſind unfreie Zuſtände, zu niedrig und zu hoch für uns, als daß ſie ohne Vertilgung unſrer eigenthümlichen Kraft, unſrer Perſönlichkeit, dauernd in uns werden können. Wie die Sinne im Einklange zuſammenwirken, und im Baue und Leben des organiſchen Leibes ein einträchtiges Zuſammenwirken mannichfaltiger Glieder zum gemeinſamen Zwecke vor unſre Augen tritt; wie unſre einzelnen Seelenkräfte darauf ausgehen, das Mannichfaltige auf die Einheit der Vorſtellung, des Gedankens und der Idee zurückzuführen, und die Uebereinſtimmung des Aeußeren (Materiellen) mit dem Inneren (Geiſtigen) zu finden und herzuſtellen; und wie die Schönheit auf der Harmonie vom Sinnlichen und Idealen beruht: ſo kann auch das Ziel all unſres Streben nur auf die Uebereinſtimmung unſrer ſämmtlichen Kräfte, auf Einheit in den Gegenſätzen, auf Frieden im Kampfe gerichtet ſeyn. Alles Einzelne ſoll ſich hervorthun und ſein Recht behaupten, aber die Herrſchaft des Ganzen ſoll ihm ſein Maaß beſtimmen; die Kräfte ſollen ſich ins-

gesammt regen, aber das Gesetz soll ihnen ihre Bahn und Ordnung anweisen. So löst die Persönlichkeit ihre Aufgabe, indem sie erstrebt, was die Natur verwirklicht und der Geist erfordert: Harmonie!"

Nun wir das Daseyn Gottes eingesehen und die Nothwendigkeit eines allweisen Wesens begriffen haben, nun können wir mit Recht aus demjenigen weiter philosophiren, was wir in Gott und seiner Schöpfung erkannt haben. Aber die Philosophie mit den Begriffen von Gott oder seinem Wirken beginnen, muß immer dazu führen, daß diese Wissenschaft unbegründet und die eigene Ueberzeugung ohne Zuverläßigkeit bleibe, weil, wie wir gesehen haben, Gott mit Gewißheit nur aus uns selbst zu erkennen ist.

Nachdem wir aber Gott und sein Verhältniß zur Welt begriffen haben, nun finden wir auch leicht die Ueberzeugung auf, daß in der Welt die ewigen Gesetze der Gottheit, nach welchen sie alle Dinge erschaffen und verbunden hat, unveränderlich walten, daß alles Existirende diesen Gesetzen allgemein unterworfen seyn müsse, daß die Thätigkeit der Seele des Menschen nach eben den Regeln bewegt werden werde, nach welchen die Bewegungen in der Körperwelt von Statten gehen (Cap. VII. S. 137.), und daß unsre Aufklärung und die Erweiterung unsres Verstandes durch nichts so sehr gewinnen müsse, als indem wir diese göttlichen Naturgesetze erspähen. Wohin wir auch in der Welt sehen mögen, müssen wir, sobald wir uns nicht täuschen und das Verhältniß der Dinge mit Wahrheit erkennen, die Spuren und den Abglanz der göttlichen Weisheit erblicken, welche immer ein und dieselbe, so und nicht anders die Welt geformt hat und formen mußte. Ueberall bietet uns die Natur ein weites Feld, die Gesetze der göttlichen Weltordnung, der höchsten Vernunft selbst, einzusehen und verstehen zu lernen. Alles in der Welt ist gut und weise, nur der freie Mensch kann böse seyn. Doch seine Kraft ist begränzt; er ist und bleibt ein Theil der Welt, in welcher die Gottheit regiert.

Um der Freiheit willen, ohne welche es keine Tugend und keine Glückseligkeit gibt, mußte den Menschen gestattet werden, zwischen Gutem und Bösem zu wählen, den göttlichen Gesetzen der Natur gemäß zu leben und sie zu übertreten (Cap. XII. S. 238.). Um dieser Freiheit willen muß es den Menschen gestattet seyn, Einrichtungen in ihren Gesellschaften zu treffen, welche dem Zwecke der Welt förderlich sind, oder nicht. Aber wenn diese Anordnun-

gen beginnen an den ewigen Natur-Geſetzen zu rütteln, wenn die menſchlichen Einrichtungen ſich feindſelig begegnen mit dem unveränderlichen Gange der Natur; dann zeigt dieſe ihre unermeßliche Kraft und ſchafft Revolutionen, wie die Weltgeſchichte deren aufweiſt, und zerſtört in Momenten, was der Aberwitz der Menſchen in Jahrhunderten erbaute. Nur der Gute und Weiſe wirkt für die Ewigkeit, denn er wirkt Hand in Hand mit der Natur, in welcher die göttliche Weisheit waltet. Was der Böſe und der Thörichte erbaut, der die Geſetze der Natur nicht weiß, in welcher er lebt und handelt, iſt auf Sand gebaut, und wird von dem erſten Sturmwinde verweht, der nach unaufhaltbaren Geſetzen ſich erzeugt und dahin brauſt.

Der wahre Weiſe müht ſich daher, die Geſetze der Natur und den Geiſt der Zeit, den ſie entwickelt, das heißt die Stufe der jedesmaligen Ausbildung der Menſchheit und deren Bedürfniſſe, zu erforſchen. Er erkennt ſich als Theil der Menſchheit, und dieſe als Theil der Welt; er weiß, daß alle Theile der Welt dazu da ſind, um durch ihren gegenſeitigen Einfluß zur Vervollkommnung aller thätig zu ſeyn, daß aber nur diejenige Thätigkeit Früchte bringt, welche mit den Geſetzen der Vernunft übereinſtimmt und daß alles, was ihr widerſtrebt, vergängliches Blendwerk iſt.

Dieſe Betrachtung läßt uns den wahren Werth der empiriſchen Wiſſenſchaften ehren. Die Natur und ihre Erſcheinungen ſind für uns nur erkennbar durch Hülfe der Erfahrung; ohne jene erkannt zu haben, würde es unſrem Verſtande unmöglich ſeyn, diejenigen Geſetze zu abſtrahiren, nach welchen dieſe Erſcheinungen entſtehen, ſich bilden und verändern, und wieder vergehen. Je mehrere Erfahrungen wir daher zu machen Gelegenheit haben, und je wiſſenſchaftlicher wir ſie zu benutzen verſtehen, deſto mehr kommen wir in den Stand, das Weſen der Dinge zu erforſchen, die Natur zu begreifen und die Geſetze ihrer Thätigkeit zu abſtrahiren. So wichtig es für die Weisheit und das practiſche Leben eines jeden Menſchen iſt, mit dieſem untrüglichen Geſetzbuche immer vertrauter zu werden, um ſich vor der Uebertretung deſſelben zu hüten; ſo wichtig iſt für die Menſchheit die Ausbildung, Bereicherung und Sichtung der Erfahrungswiſſenſchaften, und Männer, welche ihr Leben anwenden, diejenigen Vorkenntniſſe ſich zu verſchaffen und dasjenige Materiale für das Gedächtniß zuſammenzuleſen,

woraus die Vernunft hiernächſt die Quinteſſenz der Weisheit herauszieht, erwerben ſich große Verdienſte um die Menſchheit (ibid. S. 242.). Alle Wiſſenſchaften, wie ſchon Cicero ſagt, haben ein gemeinſchaftliches Band, und hängen ſo unter einander zuſammen, daß man in keiner ſonderliche Fortſchritte würde machen können, wenn die übrigen nicht beiräthig wären. Alle Dinge in der Natur ſind ja für einen gemeinſchaftlichen Endzweck da.

Unter den bekannten Naturgeſetzen, ſey es erlaubt, einige der wichtigſten auszuwählen, um ſie hier aufzuführen:

I. Wohin wir in der Natur blicken, finden wir, daß es immer die Wirkung zweier entgegengeſetzter Kräfte iſt, wodurch dasjenige, was vorhanden iſt, hervorgebracht und erhalten wurde. Die Schwerkraft und die Bewegung ſchwingen die Welten des Himmels in ihrer Cirkelbahn herum; Abſtoßung und Anziehung bilden die Körper; Tod und Erzeugung ſchaffen das Leben; Sinnlichkeit und Vernunft, Zwang und Freiheit, Gutes und Böſes gebären die Tugend.

II. In den Erſcheinungen der Natur iſt ein fortgeſetzter Cirkelgang; Tag und Nacht, Sommer und Winter, Leben und Tod wechſeln unaufhörlich, jedoch nicht um zu wechſeln, ſondern um durch dieſen Wechſel das Wechſelnde zu erhalten und Kräfte zum fortdauernden Hervorbringen zu verleihen. Das ewige Einerlei würde tödten und unfruchtbar machen.

III. Um einen Zweck zu erreichen, bedient ſich die Natur vielfacher kleiner Mittel, welche aber, ſo mannichfaltig ſie auch ſcheinen, doch nur durch ihr Zuſammenwirken dasjenige bewirken, was beabzweckt wurde. Einheit in der Mannigfaltigkeit und durch dieſelbe iſt das natürliche Princip der Schönheit (Cap. XII. S. 253.).

IV. Jede Kraft wächſt durch Uebung, und ſie nimmt ab durch die bloße Ruhe; es gibt keinen dynamiſchen Stilleſtand. (Cap. VI. S. 114.)

V. Jede Uebung der Kräfte iſt bedingt durch das Maaß der Kräfte ſelber. Ueber dieſes hinaus die Kräfte anſtrengen, tödtet oder lähmt ſie doch.

VI. Jede Thätigkeit, welche durch eine Kraft in Bewegung geſetzt worden iſt, verfolgt die dadurch erhaltene Richtung (Cap. VIII. S. 162. 163.). Aus dieſem Grunde muß eine Thä-

tigkeit, welche mit überwiegender Kraft von ihrer dermaligen Richtung zurückgestoßen wird, die entgegengesetzte Richtung nehmen. Hieraus erklärt sich, warum die Menschen gemeinhin von einem Extrem zum andren übergehen, und nur durch die successive Annäherung beider Extreme die glückliche Mittelstraße der Wahrheit finden.

VII. Insofern davon die Rede ist, einer Kraft eine andere Richtung zu geben, müssen oft kleine Mittel zum Zwecke führen, wo heftige davon abbringen. Das Schilfrohr und die Saalweide sind bessere Uferbefestigungen, als Dämme.

VIII. Nichts in der Welt vergeht, nichts ist unnütz; hat es unter seiner bisherigen Gestalt ausgedient, so nutzt es in seiner Umgestaltung zur Entstehung andrer Dinge.

IX. Die Natur schafft überall im Stillen, und läßt sich dabei nicht belauschen; nur wenn sie gethan hat, läßt sie es schauen.

X. In der ganzen Natur herrscht das Gesetz der Stetigkeit. Jede Wirkung hat ihre nächste Ursache, und es finden keine Sprünge in der Thätigkeit der Natur statt.

XI. Alles, was existirt, äußert die entgegengesetzten Kräfte, durch welche es selbst sein dermaliges Daseyn erhalten hat, wiederum außer sich, jedoch in Gemäßheit der Modification, welche aus der Vereinigung in ihm hervorgegangen ist. Diese Aeußerung erfolgt also in entgegengesetzten Richtungen, und die Orte, von wo sie ausgehen, heißen die Pole.

XII. Die gleichartigen Pole verwandter Dinge stoßen einander ab, und die entgegengesetzten ziehen einander an.

Capitel XIV.

Religion.

„Freiheit, Unsterblichkeit, Gott, ihr lebenden Worte des Glaubens,
„Tönet uns himmlische Ruh, Kraft und Ergebung in's Herz."

Für uns, nach demjenigen, was wir bis hierher eingesehen haben, nicht blos Worte des Glaubens, sondern der Gewißheit, der Wahrheit, und der überzeugten Erkenntniß. Diese Ueberzeugung muß der Mensch gewinnen, dessen denkende Kraft so weit erweckt worden ist, um zu fragen: Wer bin ich? warum und wozu? Nicht jeder Mensch fragt sich so! Nur die allerwenigsten! Die meisten leben in einem halben Traume ihr ganzes Leben hindurch, nur bedacht auf die Erreichung ihrer nächsten Absichten und Zwecke; sie verdanken diejenige Cultur, welche sie erlangen, bei weitem mehr dem Schicksale, als sich selbst. Es gehört schon ein glückliches Zusammentreffen mehrerer Ereignisse und eine gewisse Kraft des Verstandes dazu, um darauf aufmerksam zu werden, daß die Erfüllung derjenigen Wünsche, welche zunächst durch unsre Bedürfnisse und Umgebungen in uns erregt werden, nicht den ganzen Zweck unsres Lebens ausmachen könne. Diese Erkenntniß einmal erweckt, treibt aber sodann mit unwiderstehlicher Gewalt den Menschen zur Untersuchung aller der Fragen, welche aus der Verborgenheit seines Lebensendzweckes sich ihm aufdringen müssen. Denn nichts ist der Natur der Vernunft so zuwider, welche überall Licht verlangt, und mit sich selbst in Einigkeit zu seyn strebt, als Ungewißheit, Dunkel und Widerspruch. Einmal aufgeregt, stellt sie alles Andere hinten an, um erst mit denjenigen Gegenständen, welche sie zunächst betreffen, weil sie das Wesen und die Beschaffenheit der denkenden Kraft selber erörtern, auf's Reine zu kommen, und sich

von ſich ſelbſt Rechenſchaft geben zu können. Daher der unwiderſtehliche Reiz, den die Speculation beſonders über metaphyſiſche Gegenſtände für alle diejenigen hat, die ſich damit befaſſen. Daher die allgemeine Erſcheinung, daß diejenigen, welche ſich dem Nachſinnen über ſpeculative Wiſſenſchaften ergeben haben, ſo lange ſie in denſelben nicht bis zu einer ihnen genügenden und beruhigenden Erkenntniß gelangt ſind, für alle übrigen Dinge wenig Sinn haben, und nur mit halber Aufmerkſamkeit und Zerſtreuung die Geſchäfte des gewöhnlichen Lebens betreiben. Welchen Grund könnte die Vernunft wohl erſinnen, aus welchem ſie ſelbſt zu dieſer grenzenloſen, durchaus unzubefriedigenden Unruhe hienieden verdammt ſeyn ſollte? Aus welcher vernünftigen Urſache ſollte die menſchliche Vernunft von allen denjenigen Gegenſtänden, die ſie zu ihrer eigenen Ausbildung als höchſt nothwendig erkennt, doch keinen einzigen ſich genügend zu erklären im Stande ſeyn können? Iſt es dem Menſchen möglich, mit Zuverſicht und Beruhigung ſich zu beſtimmen, wie er leben, was er thun, wie er ſich gegen andre Menſchen betragen müſſe, wenn er nicht darüber im Reinen mit ſich iſt, wer er ſelbſt und ſeine Nebenmenſchen ſind, und wozu ſie ſämmtlich leben? Ohne mit ſich ſelbſt in Widerſpruch zu gerathen und Ungewißheit über das Handeln der Menſchen zu bringen, iſt mithin nicht vorauszuſetzen, daß der menſchlichen Vernunft die Aufgaben zu hoch ſind, welche ſie löſen muß, um ſich ſelbſt, ihren Zweck und die Regeln ihrer Thätigkeit zu erkennen. Muß die Vernunft das Leben des Menſchen beſtimmen und ihn ſicher führen, ſo muß ſie nothwendig fordern und dahin gelangen, mit vollſtändiger Gewißheit zu erkennen: was der Menſch iſt und was er ſoll?

Es iſt daher eines der erſten Requiſite eines gebildeten Menſchen, nicht bloß, daß er hierüber nachgedacht, ſondern, daß er ſich deutliche Erkenntniſſe hierin zu eigen gemacht habe. Jede Cultur des Menſchen und ganzer menſchlicher Geſellſchaften muß hierauf gegründet ſeyn, und es iſt eine Afteraufklärung, welche unvermeidlich auf Irrwege und Widerſprüche führt, und ſich am Ende ſelbſt in ihrer Blöße erkennt, ſobald ſie dieß verabſäumt, was den Menſchen am meiſten Noth thut. Die Ausbildung des menſchlichen Geſchlechtes kann nur in dem Maaße fortſchreiten, als die Erkenntniß der Menſchen über ſich ſelbſt, ihre wahre Beſtimmung und die Mittel der Erreichung derſelben verbreitet wird.

Damit iſt aber nicht geſagt, daß es verdienſtlich ſey, dieſe Philoſophie von den Dächern zu predigen, und daß das menſchliche Geſchlecht darum weiſer und beſſer werden würde, wenn auch alle Menſchen alle diejenigen Sätze auswendig gelernt hätten, von deren Unumſtößlichkeit wir uns überzeugt haben. Zwiſchen wiſſen und erkennen iſt ein großer Unterſchied. Nur die verſtandene, begriffene Wahrheit iſt ein Eigenthum unſres Verſtandes, und nur ſie kann die Vernunft und den Willen beſſern. Ein nicht verſtandener Satz iſt nichts als eine Reihe von Worten, deren Zuſammenhang das Gedächtniß bloß feſthält, ohne daß die Vernunft ihn einſieht. Das bloße Wiſſen ſolcher unverſtandener Lehren iſt allemal gefährlich, weil der Menſch, in dem Gefühle der Unwürdigkeit ſeines Unverſtandes, ſich bemüht, irgend einen Sinn mit den erlernten Worten zu verbinden, und wenn es ihm an Kräften gebricht, den wahren Sinn zu faſſen, meiſtentheils im frohen Selbſtgefühle mit einem andren zufrieden iſt, der ihn der bisherigen Unruhe überhebt, und dem Maaße ſeiner Einſichten entſpricht, wenn gleich dieſelben noch ſo mangelhaft und ſchief ſind. Der Schade, der aus ſolcher Halbwiſſerei, unreifen Erkenntniß und unvollſtändigen Wiſſenſchaft entſpringt, iſt unſaglich. Nicht bloß, daß überhaupt durch jeden von der Vernunft nicht durchaus gebilligten Satz das Reich der Unvernunft vermehrt und um ſo mehr erweitert wird, je mehrere Menſchen es umfaßt, es wird dieſe Gewalt des Böſen auch noch dadurch beſonders unabſehbar erhöht, daß aus einem unrichtigen Satze eine Menge irriger Begriffe entwickelt und ganze Reihen falſcher Schlüſſe hergeleitet werden, daß auf dieſe Weiſe die Unvernunft in mächtiger Progreſſion fortſchreitet, und daß endlich die Menſchen, da ſie dieſe falſchen Sätze unter ſich mit der Vernunft nicht in Uebereinſtimmung zu bringen vermögen, ſolches oft auf die abentheuerlichſte und gewaltſamſte Weiſe zu bewerkſtelligen ſuchen. Dieſe Nachtheile ſind immer um ſo ſchädlicher und folgenreicher, je mehr die nicht deutlich erkannten Sätze das practiſche Leben des Menſchen angehen. Das Zwielicht dieſer Wahrheiten führt die einzelnen Menſchen unvermeidlich zum Laſter, und die Menſchen unter ſich zum Kriege.

Die practiſche Weisheit verbietet ſonach überhaupt, den Menſchen Sachen zu lehren, welche ſie nicht zu begreifen vermögen. Sie gebietet aber, da die Vervollkommnung des Menſchen auf

der Erweiterung ſeiner Erkenntniß beruht, nach Kräften zu wirken, die Menſchen geſchickt zu machen, nach Maaßgabe des Wachsthums ihrer Kräfte, immer mehr Licht zu ſchauen. Nur ſtufenweiſe kann die wahre Aufklärung ſonach ſich verbreiten, und jeder Sprung verfehlt das Ziel. Nicht ſowohl dadurch, daß die Lehren der Philoſophie ausgeſchrieen werden, wächſt das Reich der Vernunft, ſondern nur dadurch kann es gefördert werden und zunehmen, daß die Auseinanderſetzung und der Vortrag der philoſophiſchen Wahrheiten verſtändlicher und deutlicher gemacht, und der Faſſungskraft der Lernenden angepaßt wird, ganz beſonders aber dadurch, daß die Kraft des Erkenntnißvermögens, mit welchem auch die Vernunft durch ſich ſelbſt zunimmt, vermehrt wird, und daß man in dieſer Uebung jederzeit nach dem Verhältniſſe ſteigt, welches dem dermaligen Zuſtande der Erkenntniß entſpricht. Um deswillen heißen diejenigen Kenntniſſe, durch deren Erlernung und Betreibung die formelle Bildung des Geiſtes vorzüglich gewinnt, Humaniora; denn die Humanität ſchreitet mit der Kraft des Erkenntnißvermögens verhältnißmäßig fort, und deſſen formelle Ausbildung iſt für die Menſchheit eben darum wichtiger, als jede materielle Bereicherung, welche, wenn ſie nicht aus jener von ſelbſt hervorgeht, ſondern durch Unterricht und Erfahrung erworben wird, ihrer Natur nach einſeitig bleiben muß, weil der menſchliche Geiſt viel zu gering iſt, nur einen bedeutenden Ausſchnitt, geſchweige denn den ganzen Kreis aller Wiſſenſchaft zu umſpannen.

Wenn nun die Philoſophie, als der Inbegriff der aus ſich ſelbſt, aus dem Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt zu ſchöpfenden Erkenntniſſe, zur Einſicht ihrer wahren Bedeutung, ihres Zuſammenhanges und Umfanges, ſchon eine ſehr geübte Denkkraft und beſonders ein ſtarkes Abſtractionsvermögen vorausſetzt, welches nur durch fortgeſetzte Gewöhnung der Aufmerkſamkeit auf einen beſtimmten Gegenſtand, mit Zurückſetzung aller andern Eindrücke auf die Seele, ſelbſt derjenigen, welche von Natur mächtiger wirken, ausgebildet werden kann; ſo ergibt ſich daraus, daß es Thorheit ſeyn würde, die Lehren der Philoſophie dem größeren Theile der Menſchheit vorzupredigen, welcher, ohne alle oder mit einer nur geringen Bildung, dieſelben entweder gar nicht begreifen oder ſolche doch nur zu ſeinem größten Schaden halb und unrecht verſtehen würde.

Was dieſe Menſchen nicht mit Gewißheit zu erkennen ver-

mögen, das werden sie doch mit gutem Grunde glauben können. Und dieser Glaube ist ihnen unentbehrlich.

Glaube ist die Erkenntniß dessen, was man als wahr deutlich einzusehen nicht vermag, aber als wahrscheinlich aus Gründen für wahr hält. Was ich gewiß weiß, brauche ich nicht zu glauben, sondern man glaubt nur, wovon man noch nicht völlig überzeugt ist. Seitdem daher die Philosophie ihr Licht und ihre Ueberzeugungen, wirklich oder vermeintlich, unter mehreren Classen der Menschen mehr ausgebreitet hat, haben diese geglaubt, sich der Religionsübungen überheben zu können, weil sie nicht mehr glauben, sondern zu wissen verlangen. Allein diese Ueberhebung ist sehr zu ihrem Nachtheil gäng und gebe geworden, indem wir uns überzeugen werden, daß der Gebildete wie der Ungebildete, der Weise wie der Unwissende, des Trostes und der Beruhigung der Religion bedarf. Es folgt aus der Natur der zunehmenden Erkenntniß, daß das Reich des Glaubens an Ausdehnung abnehmen müsse, selbst die Gläubigkeit, das heißt die Neigung, bei Gegenständen der Erkenntniß sich beim Glauben zu beruhigen, und kein Verlangen zu hegen, die Zuverläßigkeit der Gründe dafür zu erforschen. Je mehr Dinge im hellen Lichte der Beweisführung eingesehen werden, desto mehrere scheiden aus der Zahl derer natürlich aus, welche bloß geglaubt worden sind, und je öfter der Geist die Erfahrung gemacht und die Freude der Selbstbefriedigung genossen hat, daß durch angestrengtes Nachdenken Licht in das Dunkel der Vorstellungen gebracht werden könne, desto mehr wächst die Sehnsucht nach deutlicher Erkenntniß. Gleichwohl hat dieses Verlangen sein natürliches Maaß, über welches hinaus es sich verirrt und irre führt. Kein Mensch vermag Alles zu erschauen (Cap. I. S. 43.), und ein Jeder nur das, was aufzufassen seine Geisteskräfte ausgebildet worden sind (Cap. III. S. 90.). Für alle Menschen gibt es daher eine große Masse von Gegenständen, welche ihrem Glauben anheim fallen. Der Unglaube, oder die Neigung und Gewöhnung, auch da nicht glauben zu wollen, sondern zu zweifeln, wo entweder der Glaube genügen muß, oder doch vernünftigerweise genügen kann, ist ein eben so großer Fehler und verdient eben so herben Tadel, als der Aberglaube oder die Leichtgläubigkeit, welche aus der Geistesträgheit erwächst, auch da die Gegenstände des Glaubens nicht sorgfältig zu prüfen, wo solches geschehen kann

und zur eignen Sicherung geſchehen ſollte. Vorzüglich gilt Beides in Betreff der Religion, dieſes Inbegriffs von Glaubenswahrheiten, welche die höchſten Gegenſtände der menſchlichen Vorſtellungskraft umfaſſen.

Religion iſt keine Wiſſenſchaft, keine auf deutliche Einſicht beruhende Ueberzeugung. Religion iſt der Glaube an Gott und an ſein allweiſes Walten über uns. Da jeder Glaube eine Ueberzeugung aus Gründen der Wahrſcheinlichkeit iſt, verbunden mit dem Bewußtſeyn, daß die Erlangung einer vollſtändigen Gewißheit nach unſren Kräften und auf unſrem Standpuncte nicht möglich ſey; ſo beruht auch der Glaube auf Vernunftſchlüſſen. Denn nur die Vernunft iſt das Vermögen, Gründe zu prüfen und daraus einen Schluß zu machen. Alſo auch beim Glauben darf die Vernunft keine Gründe des Gegentheiles von demjenigen erkennen, was geglaubt wird, ſondern ſie muß vielmehr Gründe haben, deren Zuverläßigkeit ſie ſich bewußt iſt und deren Exiſtenz ſie ſich nur durch diejenigen Urſachen erklären kann, welche ſie im Glauben als ihr genügend auffaßt. Jeder Gegenſtand des Glaubens iſt ſonach Hypotheſe; aber eine Hypotheſe, welche die Vernunft zu denken ſich gezwungen ſieht, weil ſie keine andere Erklärung für Dinge zu erdenken weiß, deren Daſeyn ihr gewiß iſt. Die Gründe des Glaubens ſind alſo niemals directe Beweisſtücke, ſondern Argumente von der Unvernünftigkeit des Gegentheils des Geglaubten, welche aber, um Gewißheit zu geben, nicht vollſtändig genug ſind.

Hieraus folgt von ſelbſt, daß ein Gegenſtand des Glaubens nicht objective, ſondern nur ſubjective Wahrheit habe, das heißt, daß der Glaubende vernünftigerweiſe nicht behaupten kann: es müſſe das von ihm Geglaubte durchaus wahr ſeyn, ſondern nur, daß er es für wahr halte, weil er keinen überzeugenden Grund des Gegentheils abzuſehen vermag. Man kann in Glaubensſachen daher wohl belehren, dem Andern die Gründe auseinanderſetzen, welche meinen Glauben zuwege gebracht haben; aber man kann nie einem Andern ſeinen Glauben aufdrängen, d. h. niemals behaupten, daß meine Gründe hinreichend wären, den Andern nothwendig überzeugen zu müſſen, daß die Sache ſich ſo verhalte, wie ich ſie glaube. Wäre ich hierzu berechtiget, ſo würde ich ja wiſſen und nicht bloß glauben, d. h. mir nicht bewußt ſeyn, daß ich nicht alle Gründe zu überſehen vermag, welche für oder wider die Wahr-

heit entscheiden. Da nun alle Erfahrungswissenschaften mehr oder minder auf subjectiver Erkenntniß, mithin auf Glauben beruhen (§. 7. S. 30.), so sollten billig die Gelehrten nie einer über des andern Dafürhalten absprechen, sondern nur ihre Gründe zur beliebigen Ueberzeugung vortragen.

Diese Toleranz ist aus eben dem Grunde vorzüglich in der Religion zu beweisen, welche als Sache des Glaubens kein absprechendes Urtheil zuläßt. Da die Gegenstände des religiösen Glaubens nicht in allem Betrachte dem menschlichen Verstande unerreichbar sind, so liegt der Grund ihrer unvollständigen Erkenntniß lediglich in der subjectiven Beschaffenheit, entweder, daß man noch nicht veranlaßt worden, darüber reiflich nachzudenken, oder daß dazu die erforderliche Muße und Ruhe gefehlt, oder die unentbehrlichen Geisteskräfte ermangelt haben. Ohne diese subjectiven Hindernisse zu heben, kann man nicht erheischen, daß Gewißheit erzeugt werde. In der Religion fordert die Vernunft daher eine Toleranz, welche in der Philosophie keine Anwendung leidet, weil sie objective Wahrheiten finden lehrt. Den Geist überhaupt formell ausbilden, Muße zum Nachdenken bereiten, und die Gründe meines Glaubens auseinandersetzen, das sind die vernünftigen Mittel, Andre für meinen Glauben zu gewinnen. Schlagen diese nicht an, so habe ich kein Recht zu behaupten, daß mein Glaube vernünftiger sey, als der Glaube Andrer; aber ich habe das Recht zu verlangen, daß sie auch meinen Glauben nicht verdammen.

Gerade in keinem Stücke ist aber mehr Unduldsamkeit bewiesen worden, als in der Religion. Das Wesen derselben hat es selbst so unter Menschen mit sich gebracht, die weder darüber noch über ihre eigene Natur aufgeklärt waren, wie umgekehrt die Aufklärung von selbst die Verketzerung aus der Welt verbannen muß. Um Etwas zu glauben, verfährt die Erkenntnißkraft auf dieselbe Weise, wie sie zur vollständigsten Gewißheit gelangt (Cap. II. S. 66.). Der Glaube gewährt nicht bloß Ueberzeugung, sondern er sucht sie sogar auf demselben Wege, auf welchem die Evidenz gewonnen wird, nur daß er sich die Beweisführung nicht ganz deutlich zu machen vermag und sich ebendeswegen darüber auch nicht ausreichende Rechenschaft geben kann. Je weniger Veranlassung der Mensch findet, an seinem Glauben zu zweifeln und darin irre gemacht zu werden, desto überzeugter muß er davon

bleiben, deſto unumſtößlicher muß ihm derſelbe werden. Daher iſt Geiſtesarmuth eine natürliche Schutzmauer des einmal beſtehenden Glaubens, wie Geiſtesbildung unausbleiblich zu einer Prüfung und Sichtung deſſelben führt. Das ſicherſte Schutzmittel aber, welches der Aberglaube erſinnen konnte, ſich ſelbſt zu erhalten und jeder Veränderung ſeines Inhalts vorzubeugen, mußte hiernach ſeyn, den Glauben ſelbſt für etwas Heiliges und Unantaſtbares zu betrachten, deſſen Entſtehung und Artikel der Betrachtung der Vernunft zu unterwerfen ſelbſt ſchon ein ſündliches Unternehmen ſey. Daß dieß ein leeres Vorurtheil ſey, erhellet ſogleich aus dem Weſen des Glaubens. Der Glaube iſt nicht ein eigenthümliches Seelenvermögen, noch eine beſondere Thätigkeit der Erkenntnißkraft, ſondern er iſt das Erzeugniß der Vernunft ſelbſt, deren Einſichten nur dem Grade ihrer Begründung, Erwieſenheit und Zuverläßigkeit nach als Glaube, Ueberzeugung und Evidenz ſich unterſcheiden. Auch das, was jeder Einzelne, oder eine große Geſammtheit im Vertrauen auf die Lauterkeit der Ueberlieferung, aus Gewohnheit und aus Mangel an Nachdenken für wahr annimmt (Cap. X. S. 193.), iſt in Begriffen vorgeſtellt; ohne Verſtand iſt kein Glaube möglich, weshalb die Thiere keine Religion haben können. Ohne den Gebrauch der Vernunft aber bleibt der Glaube ein Köhlerglaube, das heißt ein Glaube, für deſſen Beſtand die Vernunft ſich gar keinen Grund angegeben hat und anzugeben weiß, als höchſtens den, daß es ſo gelehrt worden iſt. Der Köhlerglaube unterſcheidet ſich daher noch vom Aberglauben, indem jener auf gar keinen bewußten Gründen, dieſer auf unhaltbaren und falſchen Gründen beruht. Jener kann richtig ſeyn, aber es iſt kein Verdienſt des Gläubigen, wenn es ſo iſt, weil er ſeine eigene Vernunft dazu nicht gebraucht hat. Er iſt deßhalb immer unwürdig für ein vernunftbegabtes Weſen, und er geht von ſelbſt unter, ſobald die Begriffe, in welche er gefaßt iſt, zur Klarheit und Deutlichkeit gebracht werden, ſobald der Menſch ſeiner Gedanken mächtig wird.

Religion, als Gegenſatz der Philoſophie, als Glaubensſache, muß ſonach immer ein Inbegriff nicht deutlicher Erkenntniſſe ſeyn, möge dieß nun daher kommen, daß das Abſtractionsvermögen nicht zur Einſicht der philoſophiſchen Gewißheit zureicht, oder daß nicht derjenige Weg eingeſchlagen iſt, auf welchem allein im menſchlichen Wiſſen Gewißheit zu erreichen iſt, Deduction aus dem Selbſtbewußtſeyn. Da der Philo-

ſophie die Erfahrungswiſſenſchaft entgegenſteht (§ 4. S. 13.), ſo iſt die zweite Quelle der Erkenntniß Gottes ohne Philoſophie, die Offenbarung, welche entweder eine hiſtoriſche oder eine aus der Naturbeobachtung hervorgehende (§. 7. S. 24.) ſeyn kann. Dieſe letztere wird allein ſchon unverdorbene Gemüther zum Glauben an Gott führen, zumal wenn man, an der Hand eines Jacob in ſeiner natürlichen Religion, die Beweiſe der Größe, der Weisheit, der Güte des Schöpfers kennen lernt; daher religiöſe Menſchen ſo gern ſich mit Naturwiſſenſchaften zu beſchäftigen und umgekehrt große Naturforſcher oft unwillkührlich durch ihre Bemerkungen von der Weisheit und Güte des Schöpfers zur Anbetung hingeriſſen zu werden pflegen. „Ich weiß nicht," ſagt Lafontaine, „ob ſchon Jemand außer mir bemerkt hat, daß an dem Sternengewölbe des Himmels unſere ſchönſten Hoffnungen, daß an ihm unſer Glaube an eine beſſere Welt, ja der Glaube an Gott, hängt. Umgäbe eine graue Atmoſphäre die Erde, Sonne, Mond und Sterne verbergend, ſchiene uns die Erde die ganze Schöpfung; ſo würde dieſes kurze, karge Leben uns das ganze Daſeyn dünken, und die ganze Ewigkeit. Der Anblick der unendlichen Sterne, der tauſend Welten, der unzählbaren Geſchöpfe erhebt den Blick von dieſem dunklen, kurzen Leben empor zu einem höheren, beſſeren, zu Gott! Es gibt noch andere Hoffnungen, weil es noch andre Welten gibt." Eben ſo muß das Bedürfniß eines Ideales moraliſcher Vollkommenheit, als Vorbild des menſchlichen Lebensberufes, die Ahnung der Gottheit erwecken und eine noch viel reinere und erhabenere Vorſtellung von demſelben erzeugen, als ſelbſt das Gefühl ſeiner Größe in ſeiner Schöpfung. Wenn dann große und helldenkende Männer von Zeit zu Zeit die verſchiedenartig gekeimten und fortgewachſenen Ideen ihrer Mitmenſchen, in Zeiten, wo die Auswüchſe allzu ſichtbar wurden und die ganze ſchöne Anlage von Grund aus zu verderben ſchien, zu ſichten, zu beſchneiden, zu ordnen, und nach einem zweckmäßigen Plane umzuwandeln, durch die Kraft ihres Geiſtes oder durch die Gewalt ihrer Nächſtenliebe hingeriſſen worden ſind, und durch die Verkündigung ihrer frommen Lehren neue Religionen geſtiftet haben; ſo hat ein gläubiges Gemüth die allergrößte Veranlaſſung, dieſe Offenbarung, welche nur von Dauer ſeyn kann, wenn ſie im Weſentlichen mit der Natur übereinſtimmt (Cap. XIII. S. 270.), als ein Werk der göttlichen Vorſehung zu betrachten, die gottgeſandten Stifter der Religion zu

verehren und ihnen um ſo williger gläubig zu folgen, je weniger die Vernunft mit ihren Lehren in Widerſpruch kommt. Denn vor dem freilich, was als allgemein wahr erkannt worden iſt, würde auch das nicht beſtehen und von dem vernünftigen Menſchen nicht geachtet werden können, was in irgend einer Religion ihm entgegen liefe (S. 277.). Ohne unvernünftig zu handeln, kann auch der religiöſe Menſch nichts glauben und nichts thun, was der Vernunft entgegen iſt. Sie herrſcht überall, wo ſie thätig iſt. Wo aber ihr Licht nicht hellen Tag zu ſchaffen vermag, da verläßt doch die Religion nicht, ſondern dient auch im Dunkeln zum Führer.

Die Religion kann, ihrem Weſen nach, nicht den Menſchen am lichten Tage der deutlichen Erkenntniß leiten, ſondern ſie hat das größere Verdienſt, auch dann noch Stab und Stütze zu ſeyn, wenn die Philoſophie uns verläßt. Sey es nun wegen Unvermögens der Abſtraction, oder weil der Weg der Offenbarung aus der Natur oder aus der Schrift eingeſchlagen worden iſt; immer muß die Religion, wenn ſie nicht in die Philoſophie übergeht, ſondern Religion bleibt, ein Inbegriff bloß klarer, oder ſelbſt dunkler Begriffe und Ideen von Gott und ſeinem Verhältniſſe zu uns ſeyn, keine vollſtändige Erkenntniß, ſondern ein vernünftiger Glaube. Religion und Philoſophie ſind daher Zwillingsſchweſtern, und es widerſpricht ihrem Weſen, jene aus dieſer ableiten zu wollen. Sehr ſchön ſagt hierüber Ditler: „Alle Theorie und Kunſt des Gärtners kann kein Saamenkorn hervorbringen, ſondern nur den Keim pflegen, ſchützen und fördern, daß er himmelan ſproſſe, ein ſchöner, gerader, fruchtbringender Baum. So auch Philoſophie und Theologie! Die Wurzel aller Religion iſt im Menſchen. Die Philoſophie ſoll den Garten der Menſchheit, in welchem die Pflanze der Religion von ſelbſt entſproſſet, von Unkraut reinigen, von dem geilen Gehölze des Unglaubens und Aberglaubens, daß ſie die edle Pflanze nicht erſticken.“ Aber eben weil beide ſich mit demſelben Gegenſtande beſchäftigen und beide in dem, was ſie gewirkt haben, ſchwer zu unterſcheiden ſind, haben die Menſchen gewöhnlich beide mit einander verwechſelt. Die Religion iſt hiernach nicht ſowohl eine Beſchäftigung des Geiſtes, als vielmehr des Gemüthes (§. 7. S. 25. 26.). Eben hierin liegt ein eigenthümlicher practiſcher Nutzen der Religion. Wenn der Menſch eine Sache mit deutlicher Beſtimmtheit begriffen hat, ſo hat die Vernunft ſich ſelbſt ge-

nügt und kommt in Absicht dieses Gegenstandes zur Ruhe. Sie hat alsdann zwar diese Vorstellung mit der größten Stärke, welche ihr eigenthümlich ist, sich gedacht und wird dieselbe nach den Gesetzen der Ideenvergesellschaftung wieder hervorrufen (Cap. IX. S 181.); ohne eine solche Veranlassung aber wird sie die sich erworbene Ruhe nicht verlassen und sich daher nicht weiter mit dem abgemachten Gegenstande beschäftigen. Bei Begriffen und Urtheilen hingegen, welche noch nicht deutlich eingesehen worden sind, bleibt das Verlangen der Seele nach deutlicherer Erkenntniß immer rege; daher sie nicht aufhört, den Gegenstand von allen Seiten zu betrachten, um ihn immer genauer kennen zu lernen, und immer mehr Eigenschaften zu erforschen, welche ihr Licht über das Wesen der Sache geben. So bleibt dem Religiösen die Vorstellung von Gott und seinem Verhältnisse zu ihm eine immer wichtige Aufgabe, eine Beschäftigung von immerwährendem Interesse. Der Gedanke an Gott und seine Größe wird daher, wenn gleich intensiv schwächer, doch zu Folge der Menge der wahrgenommenen Merkmale bei dem Religiösen extensiv stärker seyn, als bei dem Philosophen (Cap. IX. S. 178.). Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang. Denn da der Gottesfürchtige das Wesen des Unendlichen nicht durchschauen kann, so bemüht er sich die Eigenschaften desselben immer genauer und vollständiger kennen zu lernen, um aus ihnen endlich das Wesen zu ergründen. Gerade diese Eigenschaften der Gottheit, durch welche sie auch auf uns einwirkt, sind es, aus deren Vorstellung der größte practische Nutzen für uns erwächst. Der Religiöse kann zwar nicht mit absoluter Gewißheit bestimmen, daß Gott seinem Wesen nach die Liebe seyn müsse, weil Alles aus ihm hervorgeht und er Alles mit Wohlgefallen betrachten muß, was er mit göttlicher Weisheit erschaffen hat; aber wo der Gläubige Gott erblickt, da findet er die Spuren seiner Weisheit und Güte, immer lebend, immer thätig, und je mehr er sich mit Gott beschäftiget, desto größer wird in ihm die Vorstellung der lebendigen Liebe des Allerhöchsten, mit welcher er Segen über die Menschen, seine Kinder, bringt und welche nachzuahmen der süße Beruf der Menschen ist. Denn aus der Betrachtung der Unermeßlichkeit Gottes, seiner unerreichbaren Weisheit und Allmacht muß nothwendig die innigste Ehrerbietung vor diesem höchsten Wesen entspringen, und aus dieser Gottesfurcht

hiernächſt das Beſtreben (Cap. VIII. S. 163.), dem Unendlichen wohlgefällig zu werden, und ſeinen Beifall dadurch zu erwerben, da er ſelbſt als das erhabenſte Muſter alles Guten anerkannt wird und des Menſchen höchſte Sehnſucht dahin geht, Gott ähnlich zu werden. Je weniger der Menſch dieß in den Anlagen und Fähigkeiten ſich zu geben vermag, je größer er hierin den Abſtand zwiſchen Gott und ſich findet, deſto mehr muß er ſich gedrungen fühlen, den Heiligen darin nachzuahmen, wozu auch menſchliche Kräfte hinreichen, in der Liebe. Liebe zu ſich ſelbſt und zu allem in der Natur, vorzüglich zu den gleichgeſchaffenen Menſchen, Veredlung ſeiner ſelbſt und thätiges Wirken für das Wohl ſeiner Brüder, das iſt die Frucht der Religion und ihr Gebot, wie es die Lehre der Philoſophie iſt.

Allein durch die niemals zu Ende kommende, niemals ruhende Betrachtung Gottes in der Religion wird dieſes Gebot dem Gemüthe weit öfter, und ſelbſt dringender vorgeſtellt, indem nicht nur die fortgeſetzte Vorſtellung des lebendigen Beiſpieles des allmächtigen Gottes dazu unaufhörlich ermuntert, ſondern auch der Gedanke, welcher ſich in der Unendlichkeit Gottes verliert, die Seele mit dem Merkmale der Unendlichkeit unſrer Liebe vertraut macht. Die Phantaſie, welche ſo geſchäftig iſt, in dunklen Vorſtellungen mitzuwirken, thut nicht wenig, dieſen der Vernunft ſelbſt angenehmen Gedanken auszuführen; und ſo kommt es, daß die Religion eine Begeiſterung erweckt, welche die Philoſophie nicht entſtehen laſſen kann, da dieſe im Gegentheil bemüht ſeyn muß, die größte Ruhe der Seele zu erhalten, damit ſie mit Verlaß und Sicherheit ihre Arbeit vollbringe. Dieſe Begeiſterung der Religion wirkt wie die Begeiſterung der Dichtung. Das dadurch erwärmte Gemüth, die erhöhte Thätigkeit der Seele führt dieſe, zwar durch dunkle, aber nichts deſto weniger nach der Natur der Denkvermögen geformte Vorſtellungen, oft zu Reſultaten, zu denen der Menſch mit deutlichem Bewußtſeyn des durchlaufenen Weges nur mit erſchöpfter Kraft oder auch gar nicht zu gelangen vermag. Die Kraft der Poeſie beſteht ja in der Erhabenheit und ergreifenden Wahrheit der Gedanken, welche der begeiſterte Dichter, die ſinnende Vernunft überraſchend, hinſtellt, ohne ſich ſelbſt oder andern Rechenſchaft davon geben zu können, wie er dazu gelangt ſey. Eben ſo ſchön, als wahr, ſingt daher unſer Schiller:

„Und was kein Verstand der Verständigen sieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth.“

Diese Begeisterung der Religion und die beständige Gewöhnung an die Vorstellung Gottes und seines Einflusses auf uns, erfüllt nach und nach das Gemüth dergestalt, daß es die herrschende Denkungsart des Religiösen wird und ihn, wenn gleich nicht zur Tugend, welche nicht aus dem Gemüthe entspringt, doch zu allem Guten und der höchsten Weisheit Wohlgefälligen führt (Cap. XII. S. 241.). Wir nennen eben diese Stimmung des Gemüthes, zur Unterscheidung von der Tugend, Frömmigkeit. Beide wirken für das practische Leben, für die Handlungen der Menschen, ein und daſſelbe; beide gebieten Handlungen, welche mit der Vernunft und selbst mit der in der Natur erkannten göttlichen Weisheit übereinstimmen. Nur der Weg, auf welchem sie den Willen zu diesen Entschließungen bringen, unterscheidet sich, so wie die Würdigung der Handlungen in Bezug auf menschliche Freiheit.

Der fromme Mensch betet Gott an, und will aus Gottesfurcht das Gute; er will sein Bestes und liebt seinen Nächsten, um Gott zu gefallen; er verabscheut alles Böse, weil Gott es will. Ist sein Herz von dieser Frömmigkeit dergestalt erfüllt, daß der bloße aufkeimende Gedanke eines Unrechts, vermöge seines Widerspruches mit der herrschenden Gesinnung, Verdruß erregt, empört und mithin gar nicht Wurzel fassen, noch weniger die Neigung für sich gewinnen kann; alsdann ist der Mensch heilig, gleichsam geistig unverletzbar und gesund.

Diese Reinheit der Gesinnung ist auch das höchste Ziel der Tugend. Auch durch die Tugendübung streben wir darnach, unsere Vernunft so auszubilden, daß sie niemals mehr etwas Böses wollen kann (Cap. XI. S. 223.). Gott selbst ist nicht tugendhaft, denn bei ihm, der von Ewigkeit gut ist, kann kein Sieg der Freiheit über das Böse gedacht werden. Aber heilig ist Gott; er verabscheut alles Böses und liebt alles Gute um sein selbst willen, in Kraft des Bewußtseyns seiner Weisheit. Heilige Menschen bewahren aus Frömmigkeit die Unschuld, welche auch der Tugendhafte erhalten soll (Cap. XI. S. 219.), und die Heiligkeit ist in practischer Beziehung für die menschliche Gesellschaft von noch größerem Belange, als die Tugend, weil jene durch Frömmigkeit für die Menschen erreichbar, diese hingegen hienieden niemals zur höchsten Vollkommenheit zu bringen ist, sondern nur erst Hand in

Hand mit unſrer intellectuellen Veredlung am Ende aller unſrer Pilgerſchaften den Menſchen dahin zurückführt, von wo er ausgegangen iſt, zur Heiligkeit und Weisheit Gottes. Nur durch ununterbrochene Uebung der Frömmigkeit kann diejenige Stimmung des Gemüthes erworben werden, welche zur Heiligkeit erwächſt. Eben die Gründe, entnommen aus der Natur des menſchlichen Vorſtellungsvermögens, welche die Uebung erheiſchten, um tugendhaft zu werden, machen dieſe Gewöhnung auch dem unentbehrlich, der zur Heiligkeit ſtrebt (Cap. XI. S. 209.).

Eine ſolche Frömmigkeit iſt keine Frucht des Köhlerglaubens, noch des Aberglaubens; ſie entſteht und beſteht nur da, wo nach der bisherigen Entwickelung der Glaube dahin führt, Gott im Geiſte und in der Wahrheit zu betrachten, ihn und ſeine Eigenſchaften mit der Vernunft nach aller Möglichkeit zu erſchauen, und dadurch aus dem Brunnquelle der Liebe den Antrieb zur Alles durchdringenden Liebe zu ſchöpfen. Wo der Glaube hingegen die Vernunft gefangen hält und unterdrückt, wo die zunehmende Gotteserkenntniß zur Sünde gerechnet wird, wo die Religion lediglich auf dem Gefühle der menſchlichen Ohnmacht gegenüber der göttlichen Allmacht gegründet iſt, da ſtellt die Unwiſſenheit die Phantaſie an die Stelle der Vernunft, da macht jene aus dem Herrlichen ein Fratzenbild voll menſchlicher Mängel und Unvollkommenheiten, in welchem der Menſch nicht Gott, ſondern den Teufel fürchtet, als den Inbegriff ſeiner eigenen Verirrungen von der Vernunft (Cap. XII. S. 234.). Dieſe Teufelsfurcht kehrt Alles um; ſie hindert, daß der Menſch ſich nicht mehr als das zur Verähnlichung mit Gott berufene Heiligthum, ſondern als ein verworfenes und unreines Gefäß betrachtet; ſie läßt ihn nicht mit liebendem Vertrauen zu dem Vater der Liebe die Kindeshände falten, ſondern treibt ihn mit Angſt und Zittern dem Gewaltigen und Zürnenden zu ſchmeicheln, ihn zu verſöhnen und mit Opfern zu beſtechen; ſie erſinnt eine Verſöhnungslehre, in der nicht des Menſchen eigne Mühe und Buße, ſondern allein die Gnade des Uebermächtigen den Gefallnen aus dem Staube erhebt und den Verirrten auf den Weg zum Heile zurückbringt; ſie erfindet Himmel und Hölle; ſie verwandelt die Liebe in Haß und Grauſamkeit. Das iſt das untrügliche Kennzeichen einer wahren, auf Gottesfurcht gegründeten, oder einer verkehrten, von Teufelswahn ver-

hunzten, Religion, ob ſie zur unwandelbaren Liebe Gottes und aller ſeine Geſchöpfe leitet, oder zur Furcht vor Gott und zur Verfolgung der Brüder. Je finſtrer ſie iſt, je mehr ſie die Menſchen in Unwiſſenheit und blindem Glauben erhält, deſto gewaltiger wird ſie durch Unduldſamkeit und Leidenſchaft ſie dazu vermögen. Denn um ſo mehr werden ſie den Zorn des dräuenden Gebieters fürchten, um ſo mehr Alles und Jedes verabſcheuen, wodurch deſſen Grimm und Rache erregt werden könnte. Zu Gottes Ehre wird der Bruder den Bruder morden und mit ſeiner blutigen Hand deſſen Gnade erflehen, vor dem er zittert. Selbſt der natürliche Trieb der Bekehrungsluſt (Cap. XI. S. 205.) wird dadurch in eine Leidenſchaft verwandelt, welche nicht die Geduld hat, zu belehren, durch Belehrung allein zu beſſern und mitleidig zu ertragen, ſondern welche die Bekehrung zu erzwingen trachtet und mit Verfolgung jeden Widerſtand überwindet. So genau und innig hängt im Menſchen Alles zuſammen und Alles von der Vernunft ab, daß ohne ſie ſelbſt die Religion zum Scheuſale ausartet.

Religion und Philoſophie, dieſe beiden Schutzengel der Menſchheit, führen ſie mithin einen Weg, nur mit dem Unterſchiede, daß, um das Gleichniß fortzuſetzen, jene den Menſchen am Arme hält, dieſe ihm vorangeht. Jene verſchafft ihm keine Uebung, aus eigener Kraft ſich weiter fortzuhelfen, wenn ſie ihn verließe; dieſe aber ſichert ihn durch ihre Macht nicht, daß er nicht ſtolpere und ſich auch nicht verirre, wenn er im Dunkeln ſie nicht mehr erkennen kann. Beide müſſen daher die Menſchen lieben und ſich mit ihnen vertraut machen. Auch der Philoſoph kann der Religion nicht entbehren; nur an ihrer Hand kann er ſeine Geſinnungen heiligen; nur unter ihrem Schutze geht er unter allen Umſtänden ſicher, möge die Nacht ſeinen Verſtand verdunkeln oder Gewitterwolken das Licht des Tages verhüllen. Auch der weiſeſte Menſch kann in Lagen kommen, wo ſeine Weisheit ihn verläßt, wo nur das Vertrauen auf Gott ihn aufrecht hält und ſicher leitet. Die Beruhigung der Philoſophie gründet ſich auf die Gewißheit aller der Sätze, aus welchen ſie beſteht, und auf das Bewußtſeyn dieſer Gewißheit. Außer Stande, dieſes Bewußtſeyn zu vergegenwärtigen, alle die erkannten Schlußfolgen zu durchlaufen; welches beſonders dann eintritt, wenn heftige äußere Eindrücke unſre Aufmerkſamkeit feſſeln, Leidenſchaften uns bewegen, Krank-

heit unſre Kräfte lähmt und der annähernde Tod die Verbindung zwiſchen Seele und Leib zu zerreißen droht, aus welcher das Bewußtſeyn entſprang; in allen dieſen Fällen, wo es am meiſten uns Noth thut, der erkannten Wahrheiten völlig gewiß zu ſeyn, damit ſich der Wille darnach richte, werden auch Weiſen Zweifel in die Seele kommen, ob es auch gewiß wahr ſey, was ſie bisher als wahr erkannten, ob auch keine Täuſchung mit untergelaufen ſey? Dieſe Zweifel werden durch die Erinnerung an die unzähligen Irrthümer erhöht, in welche die Menſchen ſchon verfallen ſind, und nur zu leicht durch logiſche Fehler verfallen können. Beim Mangel nöthiger Ruhe und Stärke vermag die Vernunft nicht, abermals die Kette der philoſophiſchen Lehren zu prüfen; aus ſich ſelbſt kann ſie unter dieſen Umſtänden keine Beruhigung ſich verſchaffen, und der Philoſoph ohne den Glauben der Religion wird alsdann ungewiß und troſtlos bleiben. Weſſen Herz und Gemüth von ihr erfüllt iſt, den bewahrt ſie vor der Sünde. Denn nur ſelten handelt der Menſch nach deutlich erkannten Vorſätzen, weit öfter nur nach klaren oder dunklen Vorſtellungen und Entſchließungen. Iſt ſeine Seele erfüllt von Ehrfurcht vor Gott und von der Liebe des Nächſten, ſo wird ſie auch alsdann keinen Vorſatz faſſen, der ihn mit ſeinem himmliſchen Vater und mit ſeinen Brüdern zu entzweien vermöchte (Cap. XI. S. 215.). Die Frömmigkeit gewöhnt ihn an gute Vorſätze (Cap. VIII. S. 162.), und dieſe Gewohnheit bringt den fortdauernden Gemüthszuſtand hervor (ibid. S. 155.), welcher für die Tugend günſtig und ohne welchen die Weisheit unerreichbar iſt (Cap. XI. S. 209.). Dieſe Ergebenheit in Gottes Willen und Rath, dieſe Demuth vor dem Höchſten, dieſe Liebe, in welcher allein die Vereinigung mit ihm erſichtbar iſt, dieſe Selbſtbeherrſchung, welche um ihretwillen erworben werden muß, alle dieſe Früchte der Religion; ſie ſind die höchſten Aufgaben der Tugend ſelbſt, und die Bedingungen ihrer Erwerbung. Es gibt keinen ſicherern Weg zur Weisheit, als den, welchen die Religion ihre Verehrer führt. Auch der Weiſe bedarf daher der Religion! Aber der Weiſe wird nicht glauben, was der Vernunft widerſpricht, weil überhaupt nur das zu glauben iſt, wogegen die Vernunft nichts zu erinnern findet. Wenn ſonach in die Religion, in welcher er erzogen iſt, und zu welcher er ſich bekennt, Vernunftwidrigkeiten eingemiſcht ſind, ſo wird er ſie läutern und reinigen, wie wir im Alterthume finden, daß die Wei-

ſeſten unter allen Völkern von der Volksreligion abgegangen ſind, und ſolche veredelt haben.

Kann der Weiſe der Religion nicht entbehren, wie viel weniger der große Haufen der Menſchen, für welche die Philoſophie eine dunkle Höhle nach ihren Verſtandeskräften und Verhältniſſen ſeyn wird, und noch lange ſeyn muß. Wer nicht aus ſich ſelbſt mit Zuverſicht erkennen kann, was Recht iſt und welche Pflichten er zu erfüllen habe, der müßte in ſeinen Entſchließungen und Handlungen immer ungewiß ſeyn, und könnte niemals beſtimmen, was er zu thun und zu laſſen habe, um nicht mit ſich ſelbſt und ſeinen Mitmenſchen in Widerſprüche zu gerathen, wenn er nicht darauf durch eine Vorſchrift verwieſen würde, die ihren zureichenden Grund außer ihm hat. Was er nicht aus ſich ſelbſt heraus zu finden vermag, das muß er außer ſich ſuchen, eine Richtſchnur ſeines Willens, eine Regel für ſeine Thätigkeit. Je vollkommner dieſe, deſto vollkommener ſein Leben. Das höchſte Ideal der Vollkommenheit, Gott, muß auch das vollkommenſte Ideal für die Lebensregeln des Menſchen ſeyn. Gott denken, den lebendigen Gott glauben, ihm nachahmen, iſt ſonach die ſicherſte Richtſchnur für dieſe Menſchen, und die Religion ihre Weisheit.

Weil die Religion dem Menſchengeſchlechte ſo unentbehrlich iſt, ſo hat die ewige Weisheit es ſo geordnet, daß eine der erſten Richtungen der in den Menſchen zur Beſinnung kommenden Denkkraft, auf den Urheber und Erhalter ihres Daſeyns und auf ſein Verhältniß zu ſeinen Geſchöpfen ſich wendet und dabei verharrt. Wie alles Denken mit kindiſchen Vorſtellungen beginnt, und nur durch inneres Ausarbeiten dieſe nach und nach zu einer geläuterten und männlichen Anſicht anwachſen, ſo zeigt auch die Geſchichte der Religionen dieſelbe Entwickelung, Fortſchritte und Rückſchritte. Die letzteren ſind unausbleiblich geweſen, weil nicht allein die Eigenſucht und die Leidenſchaften mit den Religionen ihren Mißbrauch haben treiben und ſie zu Werkzeugen ihrer ſchmählichen Abſichten haben erniedrigen können, ſondern auch weil die Natur der Religionslehren, als ſymboliſcher Vorſtellungen, durch Verwechſelung des Symboles mit deſſen Bedeutung, allzuleicht den Verirrungen der Myſtik und der Abgötterei Raum gibt, denen nur ein aufgeklärtes Denkvermögen zu entgehen oder ſich daraus wieder zurecht zu finden vermag (Cap. X. S. 190 und 200.). Aber das

Uebel führte auch ſtets ſein Heilmittel bei ſich; denn eben weil die Religion ein Gegenſtand der Erkenntniß iſt, konnte dieſe nie ſo in Nebeln eingewickelt werden, daß nicht der ſtärkeren Geiſteskraft die Macht geblieben wäre, ſie zu durchdringen und zu zerſtreuen. Die Erhabenheit des Gegenſtandes erzeugte dafür von ſelbſt in den dafür eingenommenen Gemüthern eine Begeiſterung, welche die gewöhnliche Geiſteskraft außerordentlich ſteigerte (Cap. XI. S. 211) In dieſer Begeiſterung erfaßten die Seelen der Berufenen die höheren Einſichten, durch deren Erſpähen ſie über den niederen Haufen ſich erhoben und zu Verkündern der göttlichen Gebote wurden, wie ſie ihnen in ihrer Erkenntniß aufgegangen und licht geworden waren. Denn er, der Lenker der Weltbegebenheiten und der Schimmherr des menſchlichen Geſchlechtes erweckte durch die Erkenntniß und den Abſcheu der Irrthümer, worein die Völker verſunken waren, ihre Seele zur ernſten Betrachtung dieſes Gegenſtandes; er rüſtete ſie aus mit dem Vermögen des Geiſtes dazu und ordnete ihr Schickſal ſo, daß deſſen Lagen ihrem Berufe Vorſchub thaten; er regierte die Welt ſo, daß die Ohren empfänglich wurden für die Predigt von ihm und für die Verkündung der neuen Erkenntniß von ihm (Cap. XIII. S. 263.). So iſt aus der Begeiſterung, die er eingeflößt hat, die Offenbarung poſitiver Religionen erwachſen; ſo iſt er offenbar geworden den Männern, die ihn im Geiſte erſehen haben. Eine andre Offenbarung und Begeiſterung, eine Einflößung des göttlichen Willens ohne eigene Erkenntniß, eine myſtiſche Vereinigung des göttlichen und menſchlichen Geiſtes, kann keine geläuterte Vernunft glauben (Cap. VI. S. 113.).

Da alle Religion auf Offenbarung beruht, ſey es die der Natur oder der Schrift, ſo folgt daraus von ſelbſt, daß eine Menge Menſchen, welche unter einerlei Verhältniſſen leben, in ihrem religiöſen Glauben meiſtentheils übereinſtimmen werden (Cap. X. S. 197.) und dieſe Uebereinſtimmung wird durch Unterricht und Mittheilung, ja durch das Beſtreben der Vereinigung in einer ſo wichtigen Angelegenheit noch vermehrt (Cap. XI. S. 205.). So kann es nicht fehlen, daß unter jedem Volke ſich nicht eine allgemeine Religion bilden ſollte, enthaltend alle die Glaubensartikel, in denen die Maſſe des Volkes übereinſtimmt. Einmal dieſe Begriffe geformt, und durch die Sprache beſtimmt, müſſen ſie durch den Unterricht ſich erhalten, und können, inſofern ſie nicht durch

eine neue Religion ganz unterdrückt werden, nur ganz allmählig sich verändern, wie der Volksgeist sich ändert. Ja sie können, wenn die Glaubensartikel ausgesprochen und besonders durch die Schrift festgestellt sind, sogar eine Zeit lang dem Zeitgeiste entgegenwirken (XIII. S. 270.), obgleich in diesem Falle der letztere die Materialien zu einer plötzlichen Reformation unvermerkt zusammenträgt.

Capitel XV.

Christenthum.

Heil dem Volke, dessen Religion mit der Philosophie seiner Weisen übereinstimmt, wo Vernunft und Glaube Hand in Hand die Menschen veredeln, und sie auf einem Wege zur Tugend und zur Heiligkeit gelangen. Die christliche Religion, rein und unverfälscht, wie sie das neue Testament enthält, ist mit der hier vorgetragenen Philosophie so übereinstimmend, daß man sogar die abstractesten Sätze in derselben wieder findet, wenn gleich diese öfter nur kurz angedeutet, oder auch in Allegorien dem Volke vorgehalten worden sind. Es ist bei Lesung des neuen Testaments zwar wohl zu unterscheiden, was eigene Worte des göttlichen Stifters unsrer Religion sind, oder welche Reden Christi die Jünger in ihrem Geiste wiedergegeben haben, oder endlich wo die ersten Verbreiter des Christenthums ihre eigenen Gedanken vortragen. Jesus selber, soviel uns von ihm aufbehalten ist, sprach größtentheils nur über den Zweck seiner Sendung, oder über die Ausübung der Tugend in den einzelnen bestimmten Fällen, welche ihm Veranlassung gaben, sich zu erklären. Daher enthalten die aufbewahrten eigenen Reden Jesu weniger Belegstellen für den allgemeinen Theil der Philosophie, als für die Moral. Daß aber Jesus auch darüber seinen Jüngern, welche er für gewachsen und reif hielt, einen vollständigern Unterricht zu genießen, befriedigende Aufschlüsse gegeben haben müsse, beweist die große Uebereinstimmung, welche wir in den desfalsigen Ansichten der Apostel, bei aller ihrer Individualität, nicht verkennen können. Gerade diese Individualität, welche jedem einzelnen von ihnen eigen geblieben ist, ist die Gewähr, daß das Gemeinsame ihrer Lehren die Frucht der Belehrung ihres Meisters ist. So ist bei dem

Lieblingsjünger des Heilands, welchen der Meiſter wohl nicht wegen ſeines vorglänzenden Kopfes, ſondern wegen ſeines für die Lehren der Liebe vorzüglich empfänglichen Gemüthes auszeichnete, noch immer die Idee eines Reiches Chriſti, in welchem er der Erſte zu ſeyn begehrte, herrſchend geblieben, und nachdem eine irdiſche Herrſchaft nicht mehr zu erreichen war, auf ein geiſtiges Reich übertragen worden.

Es iſt bei dem großen Kämpfer für die Verbreitung des chriſtlichen Glaubens nicht zu verkennen, daß er mehr, als die übrigen Apoſtel, durch eigenes Nachdenken die feſte Ueberzeugung von der Wahrheit und Güte der chriſtlichen Lehren erworben hatte, und nicht von Jeſu unterrichtet, ſondern von dem Geiſte ſeiner Lehre ergriffen, ein Bekenner und Verehrer derſelben geworden war; aber es iſt auch eben ſo wenig zu verkennen, daß, ungeachtet des mächtigen Geiſtes, mit welchem Paulus an ſich ſelbſt, ſo wie an ſeinen Schülern, auf Veredlung des Herzens drang, dennoch der Phariſäer noch zuweilen ſich bei ihm regte.

Petrus zeigt ſich in ſeinen Briefen in Wahrheit als der Fels, auf welchen Chriſtus ſeine Gemeinde gründen wollte.

Vor allen aber ſcheint Jacobus den ſanften Sinn des Glaubens mit tiefer Erkenntniß vereiniget zu haben. Die Verſuchung war nicht gering, den ganzen Brief desſelben herzuſetzen, wenn nicht der Wunſch noch größer geweſen wäre, daß die Leſer ihn mit den übrigen Schriften des neuen Teſtamentes zuſammen leſen möchten. Daß Luther gegen dieſen Brief anfänglich ſo eingenommen war, daß er ihn eine ſtroherne Epiſtel nannte, daran war lediglich ſeine, vom h. Auguſtin angenommene Ueberzeugung von der freien Gnade Gottes die Urſache, welcher er, in's Extrem gehend, gegen die ihm verhaßte Vorſtellung der katholiſchen Kirche von den guten Werken ſich hingegeben hatte. Dieſe Anſicht vertrug ſich freilig nicht mit der deutlichen Erkenntniß des Apoſtels Jacobus, hat ſich aber auch nicht mit den weiteren Forſchungen der Gottesgelehrten und der Philoſophen vertragen, wie denn auch Luther bei reiferer Ueberlegung davon zurückkam und unſrem Apoſtel volle Gerechtigkeit wiederfahren ließ.

Ueberall aber herrſcht in den Schriften der erſten Lehrer unſrer Religion diejenige Uebereinſtimmung in allen die Religion ſelbſt angehenden Lehrſätzen, welche deren göttliche Wahrheit beurkundet.

Wenn ich, zum Erweiſe der Uebereinſtimmung der Chriſtusreligion mit den in dieſem Buche vorgetragenen philoſophiſchen Betrachtungen, nach dem für dieſe letztern befolgten Gange, die ſprechendſten Stellen des neuen Teſtamentes ausziehend, nicht immer der lutheriſchen Ueberſetzung dabei gefolgt bin; ſo iſt dieß darum geſchehen, weil Luther, welcher weit höhere Verdienſte um die Menſchheit hat, als daß er auf ſeinen exegetiſchen Ruhm eiferſüchtig ſeyn dürfte, heut zu Tage unſtreitig die Bibel oft ſelbſt anders überſetzt haben würde, als es vor dreihundert Jahren geſchah. Wo er den Urtext treu übertragen hat, habe ich ſeine kernigte Sprache gern beibehalten; ſonſt aber bin ich der Stolz'ſchen Ueberſetzung des neuen Teſtaments gefolgt, und nur im Anfange des Evangelii Johannis davon abgegangen.

Zu Capitel III.

Röm. VIII. 14 — 23. Das Geſetz iſt geiſtig! Wenn ich aber ſinnlich, ein Sclave meiner Lüſte bin? Dann weiß ich nicht, was ich thue; denn ich thue alsdann nicht, was ich gern wollte; ich thue was ich verabſcheue, und gebe alſo freilich dadurch dem Geſetze das Zeugniß der Güte. Aber dann bin ich ſelbſt doch es eigentlich nicht, der das Böſe thut, ſondern die Sinnlichkeit thut es, die ihren Sitz in mir hat. Denn ich fühle es, daß in mir, das iſt, in meiner Sinnlichkeit, der Trieb zum Guten nicht wohnet. Das Wollen iſt zwar vorhanden; aber das Vollbringen des Guten vermag ich nicht. Denn ich thue nicht das Gute, das ich will, ſondern das Böſe, das ich nicht will. Thue ich aber, was ich nicht will, ſo thue ich es eigentlich nicht, ſondern die Sinnlichkeit in mir thut es. Ich erfahre alſo, daß, wenn ich auch das Geſetz befolgen will, ein verderbter Sinn mir anklebt. Mein geiſtiges Selbſt ſtimmt wohl in Gottes Geſetz ein; ich fühle aber in meinem Körper ein andres Geſetz, das meines Geiſtes Geſetz beſtreitet und mich zum Sclaven der Sinnlichkeit macht.

2. Corinth. III. 16 17. Würden ſie zum Herrn ſich wenden, ſo würde dieſer Schleier vor ihrem Verſtande verſchwinden. Unter dem Herrn verſtehe ich nämlich hier ſeine geiſtige Lehre; wo man denkt, wie der Herr, da iſt wahre Freiheit des Geiſtes.

Matth. XIII. 33. Ein ander Gleichniß redete Jeſus zu ihnen: das Himmelreich iſt einem Sauerteige gleich, den ein Weib nahm, und vermenget ihn unter drei Scheffel Mehls, bis daß er gar durchſäuert war. Johann. V. 38. Aber Gottes Belehrungen haben auch in eurem Gemüthe keinen Raum gefunden; Ihr würdet ſonſt dem, den er geſandt hat, Euer Vertrauen nicht verſagen.

Zu Capitel V.

1. Johann. I. 5, 6. Wer aber ſeinen Geboten gehorſam iſt, der legt ſeine Liebe zu Gott völlig an den Tag; und das iſt der Beweis, daß wir mit ihm verbunden ſind. Wer da ſagt, er ſey mit ihm verbunden der muß auch alſo wandeln, wie er gewandelt hat.

Wenn ich, zum Erweiſe der Uebereinſtimmung der Chriſtusreligion mit den in dieſem Buche vorgetragenen philoſophiſchen Betrachtungen, nach dem für dieſe letztern befolgten Gange, die ſprechendſten Stellen des neuen Teſtamentes ausziehend, nicht immer der lutheriſchen Ueberſetzung dabei gefolgt bin; ſo iſt dieß darum geſchehen, weil Luther, welcher weit höhere Verdienſte um die Menſchheit hat, als daß er auf ſeinen exegetiſchen Ruhm eiferſüchtig ſeyn dürfte, heut zu Tage unſtreitig die Bibel oft ſelbſt anders überſetzt haben würde, als es vor dreihundert Jahren geſchah. Wo er den Urtext treu übertragen hat, habe ich ſeine kernigte Sprache gern beibehalten; ſonſt aber bin ich der Stolz'ſchen Ueberſetzung des neuen Teſtaments gefolgt, und nur im Anfange des Evangelii Johannis davon abgegangen.

Zu Capitel M.

Röm. VIII. 14 — 23. Das Geſetz iſt geiſtig! Wenn ich aber ſinnlich, ein Sclave meiner Lüſte bin? Dann weiß ich nicht, was ich thue; denn ich thue alsdann nicht, was ich gern wollte; ich thue was ich verabſcheue, und gebe alſo freilich dadurch dem Geſetze das Zeugniß der Güte. Aber dann bin ich ſelbſt doch es eigentlich nicht, der das Böſe thut, ſondern die Sinnlichkeit thut es, die ihren Sitz in mir hat. Denn ich fühle es, daß in mir, das iſt, in meiner Sinnlichkeit, der Trieb zum Guten nicht wohnet. Das Wollen iſt zwar vorhanden; aber das Vollbringen des Guten vermag ich nicht. Denn ich thue nicht das Gute, das ich will, ſondern das Böſe, das ich nicht will. Thue ich aber, was ich nicht will, ſo thue ich es eigentlich nicht, ſondern die Sinnlichkeit in mir thut es. Ich erfahre alſo, daß, wenn ich auch das Geſetz befolgen will, ein verderbter Sinn mir anklebt. Mein geiſtiges Selbſt ſtimmt wohl in Gottes Geſetz ein; ich fühle aber in meinem Körper ein andres Geſetz, das meines Geiſtes Geſetz beſtreitet und mich zum Sclaven der Sinnlichkeit macht.

2. Corinth. III. 16 17. Würden ſie zum Herrn ſich wenden, ſo würde dieſer Schleier vor ihrem Verſtande verſchwinden. Unter dem Herrn verſtehe ich nämlich hier ſeine geiſtige Lehre; wo man denkt, wie der Herr, da iſt wahre Freiheit des Geiſtes.

Matth. XIII. 33. Ein ander Gleichniß redete Jeſus zu ihnen: das Himmelreich iſt einem Sauerteige gleich, den ein Weib nahm, und vermenget ihn unter drei Scheffel Mehls, bis daß er gar durchſäuert war.

Johann. V. 38. Aber Gottes Belehrungen haben auch in eurem Gemüthe keinen Raum gefunden; Ihr würdet ſonſt dem, den er geſandt hat, Euer Vertrauen nicht verſagen.

Zu Capitel V.

1. Johann. I. 5, 6. Wer aber ſeinen Geboten gehorſam iſt, der legt ſeine Liebe zu Gott völlig an den Tag; und das iſt der Beweis, daß wir mit ihm verbunden ſind. Wer da ſagt, er ſey mit ihm verbunden der muß auch alſo wandeln, wie er gewandelt hat.

1. Corinth. II. 10 — 12. Denn dieser Geist (der Offenbarung) durchdringt alles, selbst die geheimsten göttlichen Rathschlüsse. So wie Niemand die Geheimnisse eines Menschen weiß, als nur der Geist dieses Menschen, also weiß auch Niemand die Geheimnisse Gottes, als nur Gottes Geist selbst. Und diesen Geist Gottes, nicht den Geist der Welt haben wir empfangen.

Galat. III. 26 — 28. Denn ihr seyd alle Gottes Kinder durch den Glauben an Christo Jesu. Denn wie viel Euer getauft sind, die haben Christum angezogen. Hier ist kein Jude, noch Grieche, hier ist kein Knecht, noch Freier, hier ist kein Mann, noch Weib; denn Ihr seyd allzumal Einer in Christo.

Johann. XIV. 10, 11. Wie kannst du denn sagen: Zeige uns den Vater! Bist du denn noch nicht überzeugt, daß ich mit dem Vater innig verbunden bin, und daß der Vater es mit mir ist? Was ich euch lehre, ist nicht meine Erfindung; der Vater, der mit mir innig verbunden ist, wirkt durch mich. Glaubt es mir doch, daß ich mit dem Vater innig verbunden bin, und daß der Vater es mit mir ist.

Matth. XII. 50. Denn wer den Willen thut meines Vaters im Himmel, derselbige ist mein Bruder, Schwester und Mutter.

Zu Capitel VI.

Luc XX. 38. Gott ist nicht der Todten Schutzgott, sondern der Lebenden, für Gott sind alle lebend.

Hebräer XIII. 14. Wir haben ohnedieß hier kein bleibendes Vaterland, sondern wir gehen ihm noch erst entgegen.

Johann. VI. 35 — 51. Jesus aber sprach zu ihnen: Ich bin das Brodt des Lebens; wer zu mir kommt, der wird nicht hungern, und wer an mich glaubet, den wird nimmermehr dürsten. Ich bin das lebendige Brodt, vom Himmel kommen; wer von diesem Brodte essen wird, der wird leben in Ewigkeit. Und das Brodt, welches ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt.

1. Corinth. XIII. 8 — 13 Menschenliebe hat einen bleibenden Werth. Der begeisterte Vortrag wird wegfallen; die Sprachengabe wird aufhören; die jetzige Einsicht wird ihren Werth verlieren. Denn unvollkommen ist unsre jetzige Einsicht, und unvollkommen unser begeisterter Vortrag. Eine vollkommnere Einsicht wird einst die unvollkommene verdrängen. Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, hatte kindische Neigungen, kindische Begriffe; in reiferem Alter legte ich, was kindisch war, ab. Jetzt sehen wir die Gegenstände nur dunkel, wie durch eine nur wenig durchsichtige Scheibe; dort werden wir sie unmittelbar erkennen; jetzt ist unsre Erkenntniß nur unvollkommen; dort werde ich darüber hellere Aufschlüsse erhalten. Schon jetzt hingegen hat Glaube, Hoffnung, Menschenliebe einen bleibenden Werth; die vortrefflichste unter diesen drey Tugenden ist aber die Menschenliebe. Nach dieser Tugend strebet also am meisten

2. Corinth. V. 2, 3. In diesem irdischen Gezelte seufze ich noch, und sehne mich nach der himmlischen Wohnung, in die ich einziehen soll; denn ob ich gleich ausziehen muß, so werde ich doch nicht ohne Wohnung bleiben.

Matth. XXII. 30. In jenem Leben werden sie weder freien, noch sich freien lassen, sondern sie sind gleich, wie die Engel Gottes im Himmel.

1. Corinth. XV. 35 — 44. Möchte aber Jemand sagen: Wie werden die Todten auferstehen? und mit welcherlei Leibe werden sie kommen? Du Narr! Was du säest, wird nicht lebendig, es sterbe denn. Und das du säest, ist ja nicht der Leib, der werden soll, sondern ein bloß Korn, nämlich Weizen, oder der andern eins. Gott aber gibt ihm einen Leib, wie er will, und einem jeglichen von den Saamen seinen eigenen Leib. Nicht alles Fleisch ist einerlei Fleisch, sondern ein ander Fleisch ist der Menschen, ein andres des Viehes, ein andres der Fische, ein andres der Vögel. Und es sind himmlische Körper und irdische Körper. Aber eine andre Herrlichkeit haben die himmlischen, und eine andre die irdischen. Es wird gesäet verweslich, und wird auferstehen unverweslich; es wird gesäet in Unehre, und wird auferstehen in Herrlichkeit; es wird gesäet in Schwachheit, und wird auferstehen in Kraft; es wird gesäet ein natürlicher Leib, und wird auferstehen ein geistiger Leib.

Marcus X. 7, 8. Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen, und sich mit seinem Weibe so innig vereinigen, daß beide nur eine Person ausmachen; sie sind also nicht mehr als zwei, sondern als Eins zu betrachten.

1. Corinth. XV. 53 — 55. Denn das Verwesliche in uns muß in Unverweslichkeit, und das Sterbliche in uns in Unsterblichkeit übergehen. Dann aber, wenn das Verwesliche in uns wird übergegangen seyn in Unverweslichkeit, und das Sterbliche in uns in Unsterblichkeit, dann wird in Erfüllung gehen, was geschrieben stehet: Auf Ewig ist der Tod verschlungen. Wo ist dein Stachel, Tod? Wo ist dein Sieg, o Todtenreich?

Zu Capitel VII.

Hebr. XI. 3. Glaube ist es, wenn wir annehmen, durch Gottes Machtwort seyen die Zeitabschnitte festgesetzt, und was wir sehen, sey nicht aus bloßen Erscheinungen der Sinnenwelt entstanden.

Römer VIII. 18 — 20. Und was sind alle Leiden dieser Zeit? Sie kommen in keine Berechnung gegen den Glanz der Seligkeit, der sich an uns enthüllen wird. Auf diese Enthüllung der Würde der Gottessöhne harrt sehnsuchtsvoll die ganze Natur; sie, gegen das Streben ihrer Kräfte, jetzt der Unvollkommenheit unterworfen, weil ihr Beherrscher es will, doch mit der Hoffnung, einst frei zu werden von dem Gesetze der Zerstörung, sobald die Kinder der Gottheit zu ihrer herrlichen Freiheit gelangen. Denn wer sieht nicht, daß bis jetzt noch die ganze Natur überall in Geburtsschmerzen seufzt?

Matth. III. 9. Denket nur nicht, daß ihr bei euch wollt sagen: Wir haben Abraham zum Vater. Ich sage euch, Gott vermag dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken.

Zu Capitel VIII.

Matth. V. 22. Wer mit seinem Bruder ungerechter Weise auch nur zürnt, verdient, vor Gericht — und wer ihn schmäht, vor den hohen Rath gezogen zu werden; und wer ihn lästert verdient die Feuerstrafe.

Marc. IX. 35—37. Jesus setzte sich, hieß die Zwölfe näher treten, und sprach: Wer unter Euch der Erste seyn will, sey von allen der Letzte und aller Diener; nahm dann einen Knaben und stellte ihn in die Mitte, schloß ihn in seine Arme, und sprach zu ihnen: Wer ein solches Kind an meiner Statt aufnimmt, nimmt mich auf!

Galat. V. 16, 17. Folget den Trieben des Geistes; dann werdet ihr nicht Sclaven der sinnlichen Lüste seyn. Die Triebe des Geistes und die Lüste der Sinnlichkeit stehen mit einander im Streit; diese widerstreben jenen und jene diesen, so daß Ihr das, was Ihr beschließet, nicht immer vollbringet.

1. Corinth. XIV. 32, 35. Eure Weiber lasset schweigen unter der Gemeine; denn es soll ihnen nicht zugelassen werden, daß sie reden, sondern unterthan seyn, wie auch das Gesetz sagt. Wollen sie aber etwas lernen, so lasset sie daheim ihre Männer fragen. Es stehet den Weibern übel an, unter der Gemeine reden.

1. Petri. III. 3, 4. Für euch Weiber gehört nicht der äußere Schmuck, nicht künstlich Haargeflechte, nicht goldnes Haargeschmeide, nicht kostbare Kleidung, sondern was verborgen ist in des Menschen Innern, und unvergänglich ist, der sanfte und anmaßungslose Sinn, der vor Gott einen hohen Werth hat.

1. Thimoth. II. 9—12, 15. Die Kleidung der Weiber soll anständig seyn; Sittsamkeit und Bescheidenheit sey ihr Schmuck, nicht ein künstlicher Haarputz, nicht Gold, nicht Perlen, nicht Prachtgewänder; ihre Tugenden müssen sie zieren; so schickt es sich für Verehrerinnen des wahren Gottes. Auch sollen sie in der Gemeine in aller Stille zuhören; dieß fordert ihr Verhältniß gegen die Männer; das öffentliche Lehren erlaube ich keinem Weibe; ein Weib soll sich kein Ansehen über einen Mann herausnehmen; Bescheidenheit geziemt ihr in der Gemeine. Als Mutter von Kindern wird das Weib sich aber doch Verdienste erwerben, wenn es dieselben zur Verehrung Gottes, zur Menschenliebe, zu einem guten Lebenswandel bildet, und selbst ein Beispiel der Sittsamkeit bleibt.

Zu Epitel IX.

Judas 10. Durch dasjenige aber, was ein sinnlicher Trieb sie und die unvernünftigen Thiere lehrt, richten sie sich zu Grunde.

2. Petri II. 12. Aber sie sind, wie die unvernünftigen Thiere, die von Natur dazu geboren sind, daß sie gefangen und geschlachtet werden, lästern, da sie nichts von wissen, und werden in ihrem verderblichen Wesen umkommen.

Zu Capitel X.

1. Thimoth. VI. 20. O Timotheus, bewahre die dir vertraute Lehre, und habe nichts mit dem leeren Geschwätze, nichts mit den Spitzfündigkeiten einer höheren Weisheit zu thun, deren sich einige rühmen, die aber eben dadurch von dem wahren Christenthume abgeführt werden.

1. Corinth. XIV. 2—4. Wer in höherer Sprache einen Vortrag thut, redet mehr mit Gott, als mit Menschen: denn gewöhnlich versteht ihn Niemand; dem Verstande seiner Zuhörer trägt er also lauter Geheimnisse vor. Wer hingegen in der Sprache des täglichen Lebens einen geistvollen Vortrag thut, der nutzt seinen Zuhörern, seys, daß er vermahne, seys, daß er tröste. Wer in höherer Sprache redet, wirkt nur auf sich selbst; wer hingegen in der Sprache des täglichen Lebens einen geistvollen Vortrag thut, wirkt auf die Gemeine.

Zu Capitel XI.

Johann. XIII. 34. Das große Gebot wiederhole ich Euch jetzt noch: Liebet einander! So wie ich Euch liebe, so liebet auch Ihr einander.

Matth. VII. 12. Alles nun, das ihr wollet, das Euch die Leute thun sollen, das thut Ihr ihnen; das ist das Gesetz und die Propheten.

Matth. V. 41—48. Ich aber sage Euch: Liebet Eure Feinde, segnet, die Euch fluchen, thut wohl denen, die Euch hassen, bittet für die, so Euch beleidigen und verfolgen. Auf daß Ihr Kinder seyd Eures Vaters im Himmel; denn er lässet seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten, und lässet regnen über Gerechte und Ungerechte. Denn so Ihr liebet, die Euch lieben, was werdet Ihr für Lohn haben? Und so Ihr Euch nur zu Euren Brüdern freundlich thut, was thut Ihr sonderliches? Thun nicht die Zöllner auch also? darum sollt ihr vollkommen seyn, gleich wie Euer Vater im Himmel vollkommen ist.

Jacob V. 19. 20. Lieben Brüder! so Jemand unter Euch irren würde von der Wahrheit, und Jemand bekehrete ihn, der soll wissen, daß, wer den Sünder bekehret hat von dem Irrthume seines Weges, der hat einer Seele vom Tode geholfen, und wird bedecken die Menge der Sünden.

1. Corinth. VIII. 8, 9. Unstreitig gibt es uns keinen Werth bei Gott, wenn wir eine Auswahl in Ansehung der Speisen machen. Wir gewinnen nichts bei Gott, wenn wir von gewissen Speisen essen, und verlieren nichts, wenn wir nicht davon essen. Allein sehet zu, daß Ihr nicht durch Ausübung Eures Rechtes den Schwächeren Anstoß gebet.

Römer XIV. 4—7. Wer bist du, daß du über den absprichst, der nicht dein Knecht ist? Nur sein Herr ist sein Richter, er mag stehen oder fallen; und dem Gefallenen kann aufgeholfen werden; Gott ist mächtig genug, ihn aufzurichten. So hält vielleicht einer gewisse Tage für heiliger, als andre; ein anderer hingegen hält alle Tage für gleichheilig. Sey nur jeder seiner besten Einsicht getreu! Wer den einen Tag den andern vorzieht, will den Herrn dadurch ehren; und wer keinen Unterschied unter den Tagen macht, will auch den Herrn dadurch ehren. Eben so wer von allen Speisen ißt, thuts zur Ehre des Herrn; denn er dankt Gott dabei. Und wer sich den Genuß gewisser Speisen versagt, thut es ebenfalls zu Ehren des Herrn; denn er dankt Gott dabei. Keiner ist ja, er sey lebend oder todt, sein eigener Herr.

ibid. 14, 15. Ich bin durch Jesum, meinen Herrn, vollkommen überzeugt, daß an sich der Genuß keiner Speise verboten ist; nur dem ist der Genuß einer Speise untersagt, der diesen Genuß für sündlich hält. Kränkst du aber deinen Bruder durch den Genuß einer Speise, so handelst du schon nicht mehr nach der Liebe. Mache nicht durch deine Freiheiten im Essen einen Menschen unglücklich, für den Christus sich aufgeopfert hat.

ibid. 22, 23. Du denkest freier. Wohl! Nutze deine Denkart fromm für dich! Glücklich ist, wer sich bei dem, was er für erlaubt hält, keine Vorwürfe machen darf! Wer aber noch zweifelt, und genießt doch eine Speise, der versündigt sich, weil er nicht mit Ueberzeugung handelt. Denn was man nicht mit der Ueberzeugung thut, daß es erlaubt sey, das ist Sünde.

Lucas IX. 49, 50. Lehrer, sagte Johannes, wir haben Jemand gesehen in deinem Namen Dämone austreiben, und haben es ihm gewehrt, weil er sich nicht zu uns hält. Jesus antwortete: Thut das nicht! Wer kein Gegner von Euch ist, gehört schon zu Eurer Partei.

Römer VIII. 5—8. So wie die sinnlichen Menschen den Trieben der Sinnlichkeit folgen, so folgen die geistigen Menschen den Trieben des Geistes. Der Trieb der Sinnlichkeit führt aber in das Verderben; der Trieb des Geistes hingegen führt zur Glückseligkeit. Denn der Trieb der Sinnlichkeit empört sich gegen Gott; er unterwirft sich nämlich seinem Gesetze nicht, und vermag es auch nicht; an sinnlichen Menschen kann Gott kein Wohlgefallen haben.

Matth. XII. 35. Der gute Mensch gibt aus dem guten Vorrathe des Gemüths Gutes hervor, und der schlechte Mensch Schlechtes aus dem schlechten Vorrathe.

Johann. VIII. 32—34. Jesus sprach: Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird Euch frei machen. Da antworteten sie ihm: Wir sind Abrahams Saamen, sind nie Jemands Knechte gewesen: wie sprichst du denn: Ihr sollt frei werden? Jesus antwortete ihnen, und sprach: Warlich, warlich ich sage Euch; wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht.

Jacob. IV. 17. Wer da weiß, Gutes zu thun, und thuts nicht, dem ist's Sünde.

2. Petri II. 20, 21. Denn ſo ſie entflohen ſind dem Unflat der Welt, durch die Erkenntniß des Herrn und Heilandes Jeſu Chriſti, werden aber wiederum in denſelbigen geflochten und überwunden, iſt mit ihnen das letzte ärger geworden, denn das erſte. Denn es wäre ihnen beſſer, daß ſie den Weg der Gerechtigkeit nicht erkannt hätten, denn daß ſie ihn erkennen, und ſich kehren von dem heiligen Gebote, das ihnen gegeben iſt.

Römer. II. 11—13. Denn es iſt kein Anſehen der Perſon vor Gott. Welche ohne Geſetz geſündigt haben, die werden auch ohne Geſetz verloren werden: und welche am Geſetz geſündiget haben, die werden durchs Geſetz verurtheilt werden. Sintemal vor Gott, nicht die das Geſetz hören, gerecht ſind, ſondern die das Geſetz thun, werden gerecht ſeyn.

Lucas IV. 12. Jeſus ſprach zu ihm: Es iſt geſagt: Du ſollſt Gott deinen Herrn nicht verſuchen.

Lucas XXI. 1—3 Er ſah aber auf und ſchauete die Reichen, wie ſie ihre Opfer einlegten in den Gotteskaſten. Er ſah aber auch eine arme Wittwe, die legte zwei Scherflein ein. Und er ſprach: Warlich, ich ſage Euch, dieſe arme Wittwe hat mehr, denn ſie alle, eingelegt.

Matth. V. 27, 28. Ihr habt gehöret, daß zu den Alten geſagt iſt: Du ſollſt nicht ehebrechen. Ich aber ſage Euch: Wer ein Weib anſiehet, ihr zu begehren, der hat ſchon die Ehe gebrochen in ſeinem Herzen.

Römer III. 7—8. Denn, wenn durch meinen Götzendienſt die Majeſtät des wahren Gottes in ein noch ſtärkeres Licht geſetzt wird, warum ſollte Gott mich als einen Götzendiener ſtrafen? Dann laßt uns aber auch, was uns von einigen Verläumdern als Grundſatz nachgeredet wird, Böſes thun, damit Gutes daraus entſtehe; und doch iſt die Strafe derer gerecht, die ſo denken.

Römer XIII. 9, 10. Die Gebote: du ſollſt die Ehe nicht brechen, nicht morden, nicht ſtehlen, nicht nach fremdem Gute ſtreben, und jedes andere Gebot dieſer Art iſt unter dem einzigen Gebote begriffen: du ſollſt deinen Nächſten lieben, wie dich ſelbſt. Die Liebe geſtattet nicht, Jemandem Unrecht zu thun; den Nächſten lieben, heißt alſo, alle Schuldigkeit gegen ihn beobachten.

Jacob II. 10, 11. Wer auch nur ein Gebot verletzt, wird angeſehen, als hätte er alle übertreten, möchte er auch ſonſt das ganze Geſetz beobachten. Der geſagt hat: Du ſollſt die Ehe nicht brechen, der hat auch geſagt: du ſollſt nicht morden. Wenn du alſo zwar die Ehe nicht brichſt, mordeſt aber, ſo biſt du Uebertreter des Geſetzes geworden.

Zu Capitel XII.

Lucas XII. 16—21. Das Feld eines gewiſſen Reichen hatte viele Früchte getragen. Da dachte er bei ſich ſelbſt: Was ſoll ich thun? Ich habe nicht Raum genug, um meine Früchte aufzubewahren. Das will ich thun: Ich will meine Gewölbe abbrechen und größere bauen, und alle

meine Früchte dahin bringen, und dann zu mir selbst sagen: Nun Lieber, hast du einen großen Vorrath auf viele Jahre liegen; ruhe itzt aus; iß, trink, und laß dir wohl seyn! Aber Gott sprach zu ihm: du Thor! diese Nacht wird dir dein Leben abgefordert werden; und was für einen Herrn werden die Güter bekommen, die du gesammelt hast? So geht es, wenn man für sich Schätze auf Schätze häuft, und bei Gott keine Güter hat.

Matth. VI. 19, 20. Ihr sollt Euch nicht Schätze sammeln auf Erden, da sie die Motten und der Rost fressen, und da die Diebe nachgraben und stehlen. Sammelt Euch aber Schätze im Himmel, da sie weder Motten noch Rost fressen; und da die Diebe nicht nachgraben noch stehlen.

1. Petri I. 24, 25. Alles Fleisch ist wie Gras, und alle Herrlichkeit des Menschen, wie des Grases Blumen. Das Gras ist verdorret, und die Blume abgefallen. Aber des Herrn Wort bleibet in Ewigkeit.

2. Corinth. IV. 17, 18. Denn unsere Trübsal, die zeitlich und leicht ist, schaffet eine ewige und über alle Maße wichtige Herrlichkeit, uns die wir nicht sehen auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare. Denn was sichtbar, das ist zeitlich; was aber unsichtbar, das ist ewig.

Römer VI. 22—23. Nun ihr aber seyd von der Sünde frei und Gottes Knechte worden, habt Ihr Eure Frucht, daß Ihr heilig werdet; das Ende aber das ewige Leben. Denn der Tod ist der Sünden Sold; aber die Gabe Gottes ist das ewige Leben in Christo Jesu, unserm Herrn!

Lucas X. 25—28. Da stand ein Schriftgelehrter auf, versuchte Jesum und sprach: Meister, was muß ich thun, daß ich das ewige Leben ererbe? Er aber sprach zu ihm: Wie stehet im Gesetz geschrieben? Wie lieset du? Er antwortete und sprach: du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften und von ganzem Gemüthe; und deinen Nächsten als dich selbst. Er aber sprach: du hast recht geantwortet; thue das, so wirst du leben.

Johannis X. 17. Eben darum hat mein Vater mich lieb, weil ich mein Leben wage, um es wieder zu gewinnen.

1. Johannis III. 16. Was aber Liebe sey, daß lehrt uns der, welcher sein Leben für uns ließ; auch wir sollen also das Leben für die Brüder lassen.

Ibid. 21, 22. Geliebte, wenn uns nur das Gewissen keine Vorwürfe macht, so haben wir freien Zutritt zu Gott; und warum wir bitten, das empfangen wir von Ihm, weil wir Seine Gebote befolgen, und thun, was Ihm wohlgefällt.

Ibid. 2. und 9. Geliebte, schon jetzt sind wir Gottes Kinder; nur ist es noch nicht enthüllt, was wir seyn werden; wir wissen aber, daß, wann es sich enthüllen wird, wir Ihm gleich seyn, und Ihn erkennen werden, wie Er ist. Kein Gotteskind ist lasterhaft; denn das Gotteskind kann seine Abkunft nicht verläugnen; es ist nicht möglich, daß es lasterhaft sey, eben darum, weil es ein Gotteskind ist.

Johannis I. 12—13. Denjenigen aber, die Ihn aufnahmen, und seine Würde anerkannten, gab er das Vorrecht, Gottes Kinder zu werden,

nicht, wie sie durch das Blut von Mann und Weib, durch körperlichen Reiz, durch Begattung erzeugt werden, sondern wie Gott sie bildet.

Johann. XVII. 20—23. Ich bitte dich aber nicht nur für diese meine Begleiter, sondern auch für diejenigen, die mittelst ihrer Lehre zum Glauben an mich geleitet werden, daß, so wie du, Vater, mit mir innig verbunden bist, und ich es mit dir bin, auch sie alle mit uns innigst verbunden werden mögen, damit auch die übrige Welt überzeugt werde, daß ich dein Gesandter bin. Ihnen habe ich dieselbe Belohnung bestimmt, die du mir bestimmtest, damit sie unter sich innigst verbunden werden mögen, so wie wir innigst verbunden sind, damit sie ein vollkommenes Ganzes ausmachen, und auch die übrige Welt überzeugt werde, daß du sie liebest, so wie du mich liebest.

Lucas XIII. 23, 24. Jemand fragte Jesum: Herr, werden nur wenige in dem Reiche des Messias Rettung finden? Er antwortete: Kämpfet euch durch, um durch die enge Pforte zu kommen, denn ich versichere euch: Viele werden nachher wünschen, eingelassen zu werden, aber man wird sie abweisen.

Galater VI. 7, 8. Irret euch nicht, Gott läßt sich nicht spotten; denn was der Mensch säet, das wird er erndten. Wer auf sein Fleisch säet, der wird vom Fleische das Verderben erndten. Wer aber auf den Geist säet, der wird von dem Geiste das ewige Leben erndten.

Johannis V. 28—30. Die Zeit kömmt, da alle Begrabenen seinen Ruf vernehmen, und bei ihrer Belebung, wenn sie rechtschaffen lebten, zur Seligkeit, und lebten sie lasterhaft, zur Strafe auferstehen werden. Willkührlich kann ich nicht verfahren; ich richte nach der Vorschrift des Vaters, übe also ein gerechtes Gericht.

Lucas XIII. 4. Denket ihr, daß jene Achtzehn, auf welche der Thurm bei Siloa fiel, und sie erschlug, darum größere Verbrecher gewesen seyen, als alle übrigen Einwohner von Jerusalem? Ich sage euch, Nein.

Johannis IX. 2—3. Und Jesus ging vorüber und sahe Einen, der blind geboren war. Und seine Jünger fragten ihn und sprachen: Meister! wer hat gesündiget, dieser oder seine Aeltern, daß er blind geboren? Jesus antwortete: Es hat weder dieser gesündigt, noch seine Aeltern; sondern, daß die Werke Gottes offenbar würden.

ibid. 6—9. Es hatte Einer einen Feigenbaum, der war gepflanzet in seinem Weinberge; und kam und suchte Frucht darauf, und fand sie nicht. Da sprach er zu dem Weingärtner: Siehe, ich bin nun drei Jahre lang alle Jahr kommen, und habe Frucht gesucht auf diesem Feigenbaume, und finde sie nicht. Haue ihn ab, was hindert er das Land? Er aber antwortete, und sprach zu ihm: Herr, laß ihn noch dieß Jahr, bis daß ich um ihn grabe, und bedünge ihn, ob er wolle Frucht bringen; wo nicht, so haue ihn darnach ab.

Johannis III. 17—18. Nicht um die Menschen zu strafen, sandte Gott seinen Sohn in die Welt, sondern um die Menschen zu retten. Wer sich ihm vertraut, hat keine Strafen zu fürchten; wer sich ihm aber nicht ver-

traut, der iſt ſchon in Strafe verfallen, eben darum, weil er dem unvergleichbaren Gottesſohne ſein Vertrauen verſagt.

Marcus III. 24—26. Wenn ein Reich mit ihm ſelbſt unter einander uneins wird, mag es nicht beſtehen; und wenn ein Haus mit ſich ſelbſt unter einander uneins wird, mag es nicht beſtehen. Setzet ſich nun der Satan wider ſich ſelbſt, und iſt mit ihm ſelbſt uneins, ſo kann er nicht beſtehen, ſondern es iſt aus mit ihm.

Johannis VI. 70. Habe ich ſelbſt nicht euch zwölfe erwählet? und euer einer iſt ein Teufel.

Römer II. 4. Wie, du wagſt es, die überſchwengliche Güte, Geduld und Langmuth Gottes zu verachten, und willſt es nicht merken, daß Gottes Güte dich zur Beſſerung leiten will?

Lucas XVIII. 29—30. Warlich, ich ſage euch! es iſt Niemand, der ſein Haus verläſſet, oder Aeltern oder Bruder, oder Weib, oder Kinder, um des Reiches Gottes willen, der es nicht vielfältig wieder empfahe in dieſer Zeit, und in der zukünftigen Welt das ewige Leben.

1. Petri III. 18. Es iſt ja beſſer, Ihr leidet, wenn es Gottes Wille iſt, um des Rechtthuns, als um des Uebelthuns willen.

Lucas XVI. 25. Gedenke, Sohn! daß du dein Gutes empfangen haſt in deinem Leben, und Lazarus dagegen hat Böſes empfangen; nun aber wird er getröſtet, und du wirſt gepeiniget.

1. Corinth. XI. 31, 32. Denn wo wir uns ſelber richteten, ſo würden wir nicht gerichtet. Wenn wir aber gerichtet werden, ſo werden wir vom Herrn gezüchtiget, auf daß wir nicht ſammt der Welt verdammet werden.

Hebr. XII. 6, 7. 9—11. Wen der Herr lieb hat, den züchtiget er; den liebſten Sohn hält er am ſtrengſten. Wenn Ihr alſo Züchtigungen erfahret, ſo behandelt Euch Gott als Söhne. Denn wo iſt der Sohn, den ſein Vater nie züchtigte? Wenn wir uns nun ſchon der Zucht unſrer leiblichen Väter unterwarfen, ſollten wir uns nicht noch vielmehr dem geiſtigen Vater unterwerfen, deſſen Zucht uns heilſam iſt? Jene züchtigten uns oft willkührlich in der kurzen Zeit unſrer Kindheit; dieſer aber zu unſrem Beßten, damit wir ihm an Vollkommenheit immer ähnlicher werden. Freilich macht uns die Züchtigung, ſo lange wir ſie empfinden, nicht Vergnügen, ſondern Schmerzen; aber in der Folge gewährt ſie denjenigen, die durch ſie gebildet wurden, den beglückenden Vortheil, daß ſie rechtſchaffen werden.

Matth. XIX. 24. Es iſt leichter, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher ins Reich Gottes komme.

Lucas XVIII. 2—7. In einer Stadt war ein Richter, der keine Ehrfurcht vor Gott und keine Achtung vor Menſchen hatte. In derſelben Stadt war auch eine Wittwe; dieſe wandte ſich an ihn mit der Bitte: Verſchaffe mir Recht gegen meinen Widerſacher. Lange wollte er nicht daran. Zuletzt dachte er: Ob ich mich gleich weder vor Gott ſcheue, noch um Menſchen mich bekümmere, ſo will ich doch dieſer Wittwe, die mich ſo oft behelliget, Recht verſchaffen, damit ich ihres unaufhörlichen Ueberlaufes los werde. Höret, fuhr der Herr fort, was hier der ungerechte Richter ſagt!

Und Gott sollte seinen Frommen, die ihn beharrlich anflehen, nicht Recht verschaffen, wenn er es gleich einige Zeit anstehen läßt?

Johannis III. 5, 6, 12. Ich bezeuge es dir als heilige Wahrheit: Niemand kann in das göttliche Reich kommen, ohne durch eine geistige Taufe neugeboren zu seyn. Aus der Sinnlichkeit kann nur Sinnliches geboren werden; erst wer durch den Geist neugeboren ist, der ist geistig. Und glaubet Ihr mir nicht, wenn ich von einer Veränderung rede, die hier schon mit dem Menschen vorgehen muß, wie viel weniger werdet Ihr mir glauben, wenn ich von himmlischen Dingen rede.

Röm. VI. 5—7. Haben wir Theil genommen an seinem Tode, so sollen wir auch an seinem Leben Theil nehmen, und denken, daß der alte Sinn an das Kreuz geschlagen werden muß, damit die Sinnlichkeit ihre Gewalt verliere, und der Dienst des Lasters von nun an ein Ende nehme; denn todt seyn, und aufhören zu sündigen, ist dasselbe.

Marcus VII. 15. Nicht das, was von außen in den Menschen kömmt, sondern das, was von innen heraus kömmt, kann ihn verunreinigen.

Marcus. XVIII. 7. Unvermeidlich sind freilich Verführungen; doch wehe dem Verführer!

Matth. X. 39. Wer sein Leben findet, der wirds verlieren, und wer sein Leben verlieret um meinetwillen, der wirds finden.

Johannis XII. 24, 25. Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde gesäet wird, und stirbt, so bleibt es, wie es ist; erst wenn es gestorben ist, trägt es viel Frucht. Wer sein Leben zu sehr lieb hat, wird es verlieren; wer es aber in dieser Welt geringschätzt, wird es auf immer in einem seligen Zustande erhalten.

Jacob. II. 14, 24. Was nützte es einem Menschen, wenn er sich eines Erkenntnisses von Gott rühmte, dabei aber nicht rechtschaffen wäre? Könnte wohl sein Erkenntniß ihn selig machen? So sehet ihr nun, daß der Mensch durch die Werke gerecht wird, nicht durch den Glauben allein.

Jacob. I. 22, 24. Doch werdet auch Befolger, nicht bloß Hörer, womit Ihr Euch selbst täuschen würdet! Denn wer nur Hörer und nicht auch Befolger ist, der ist einem Menschen gleich, der seine äußere Gestalt im Spiegel erblickt; er nimmt sie wahr, geht seines Weges, und vergißt sogleich wieder, wie er aussah.

Jacob. III. 13. Wer ist unter Euch weise und verständig? Er zeige in löblichem Wandel Thaten voll sanfter Weisheit!

1. Corinth. XIII. 1, 2. Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönend Erz, oder eine klingende Schelle. Und wenn ich weissagen könnte, und wüßte alle Geheimnisse und alle Erkenntniß, und hätte allen Glauben, also daß ich Berge versetzte, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts.

Eph. V. 9. So lebet denn als Erleuchtete! Die Frucht des Lichts ist wahre Rechtschaffenheit und Tugend.

Marc. XIII. 31—33. Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen. Von dem Tage aber und der Stunde

weiß Niemand, auch die Engel nicht im Himmel, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater. Sehet zu, wachet und betet; denn ihr wisset nicht, wenn es Zeit ist.

Matth. XXIV. 40—42. Dann werden zween auf dem Felde seyn; einer wird angenommen, und der andere wird verlassen werden. Zwo werden mahlen auf der Mühle; einer wird angenommen, und der andere wird verlassen werden. Darum wachet, denn ihr wisset nicht, welche Stunde euer Herr kommen wird.

2. Thessalon. III. 6. 10—12. Noch ermahnen wir Euch, Brüder, in dem Namen unsers Herrn, Jesu Christi, den Umgang jedes Christen zu meiden, der, unsern Vorschriften zuwider, ein müßiges Leben führt. So Jemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen. Denn wir hören, daß etliche unter Euch wandeln unordentlich und arbeiten nichts, sondern treiben Vorwitz. Solchen aber gebieten wir, daß sie mit stillem Wesen arbeiten und ihr eigen Brot essen.

1. Timoth. IV. 8. Kasteiungen sind von geringem Nutzen; Frömmigkeit hingegen macht uns zu jedem Geschäfte brauchbar, und belohnt sich, so wie Gott es verheißen hat, in diesem und dem zukünftigen Leben.

Kolos. II. 21—23. Da heißt es: Genieße dieß nicht, koste dieß nicht, berühre dieß nicht. Dieß alles soll nämlich, den Vorschriften und Lehren jener Menschen zu Folge, verderblich seyn, wenn man es sich erlaubt. Einen Schein von Weisheit hat dieß wohl, aber es ist selbstgewählter Gottesdienst, Kriecherei und Härte gegen den Körper, den man nicht einmal so weit ehrt, daß der Leib sich sättigen darf.

1 Corinth. VI. 12—14, 18, 19. Manches ist erlaubt; es nützt aber nicht immer. Manches ist erlaubt; aber es soll nicht bei mir Leidenschaft werden. Die Speisen sind für den Unterleib bestimmt; und dieser ist um der Speisen willen da; was Gott freilich in der Folge anders einrichten wird. Aber der Körper ist nicht für die Unzucht, sondern für den Herrn geschaffen, so wie der Herr sich der Gemeine, die sein Leib ist, widmet; und so wie Gott den Herrn neubelebte, so wird er auch uns durch seine Macht neubeleben. Meidet die Unzucht! die meisten andren Sünden, die ein Mensch verübt, beschädigen nicht unmittelbar seine Person; der Unzüchtige hingegen versündiget sich an seinem eignen Körper. Und bedenket Ihr nicht, daß Euer Körper ein Tempel des in Euch wirksamen göttlichen Geistes ist, den Ihr von Gott empfangen habt, und daß Ihr also nicht Euch selbst angehöret?

Zu Capitel XIII.

Johannis I. 1—4. Beim Anbeginne war die höchste Vernunft, und diese Vernunft war mit Gott vereint, und Gott war die Vernunft selbst. Vom Anbeginne war sie mit Gott vereint. Alles ward durch sie, und ohne sie ward nicht eins von Allem, was da ist. In ihr war des Lebens Quelle, und dieß Leben ward auch für die Menschen ein Licht.

Marcus XII. 32. Es ist ein Gott, und kein andrer außer ihm.

Epheſ. IV. 6. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater Aller, der über Alle herrſcht, und durch Alle wirkt, und in Euch Allen ſich regt.

Hebr. I. 10—12. Und du Herr! haſt von Anfang die Erde gegründet, und die Himmel ſind deiner Hände Werk. Dieſelben werden vergehen, aber du wirſt bleiben; und ſie werden alle veralten, wie ein Kind, und wie ein Gewand wirſt du ſie wandeln, und ſie werden ſich verwandeln. Du aber biſt derſelbige und deine Jahre werden nicht aufhören.

Johann. V. 26. Denn ſo wie der Vater in ſich ſelbſt die Kraft hat, zu beleben, ſo hat er auch dem Sohne das Vermögen ertheilt, in ſich ſelbſt eine belebende Kraft zu beſitzen.

Apoſtel Geſch. Gott der die Welt gemacht hat, und alles, was drinnen iſt, XVII. 24, 25. ſintemal er ein Herr iſt Himmels und der Erden, wohnet er nicht in Tempeln mit Händen gemacht. Sein wird auch nicht von Menſchen Händen gepfleget, als der Jemands bedürfe, ſo er ſelber Jedermann Leben und Odem allenthalben gibt.

Johann. IV 24. Gott iſt ein Geiſt, und die ihn anbeten, die müſſen ihn im Geiſte und in der Wahrheit anbeten.

Epheſ. III. 20, 21. Dem aber, der überſchwenglich thun kann, über alles, das wir bitten oder verſtehen, nach der Kraft, die da in uns wirket, dem ſey Ehre in der Gemeinde, die in Chriſto Jeſu iſt, alle Zeit, von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Römer XI. 33—36. O welch eine Tiefe des Reichthums, beide der Weisheit und Erkenntniß Gottes. Wie gar unbegreiflich ſind ſeine Gerichte, und unerforſchlich ſeine Wege! Denn wer hat des Herrn Sinn erkannt? oder wer iſt ſein Rathgeber geweſen? oder wer hat ihm etwas zuvor gegeben, das ihm werde wieder vergolten? denn von ihm, und durch ihn, und in ihm ſind alle Dinge.

Matth. VI. 8. Euer Vater weiß, was ihr bedürfet, ehe denn ihr ihn bittet

Hebr. IV. 12, 13. Denn das Wort Gottes iſt lebendig und kräftig, und ſchärfer, denn kein zweiſchneidig Schwert, und durchdringet, bis daß es ſcheidet Seele und Geiſt, auch Mark und Bein, und iſt ein Richter der Gedanken und Sinnen des Herzens. Und iſt keine Creatur vor ihm unſichtbar: es iſt aber alles bloß und entdecket vor ſeinen Augen.

ibid. 1—3. Da nun auch wir noch eine Verheißung haben, an einen Ort der Ruhe zu kommen, ſo laßt uns auf unſrer Hut ſeyn, damit keiner von uns zurückbleibe! Freilich verhieß uns Gott, ſo wie jenen, etwas Großes. Aber jenen nützte es nichts, den Gottesausſpruch vernommen zu haben, weil er bei denjenigen, die ihn vernahmen, nicht mit Vertrauen verbunden war. Nur wenn wir vertrauen, werden wir zu der verheißenen Ruhe kommen. Hier meine ich aber eine Ruhe, gleich derjenigen, die Gott ſeit der Gründung der Welt genießt.

1. Johann. IV. 8. Wer nicht liebt, kennt Gott nicht; denn Gott iſt lauter Liebe.

Johannis VI. 44—46. Es wird sich Niemand meiner Führung vertrauen, ohne vom Vater, dessen Gesandter ich bin, zu mir geführt zu werden; diesen aber werde ich am Gerichtstage als einen Geretteten darstellen. Es steht in der Prophetensammlung: Gott wird ihrer aller Lehrer seyn. Wer nun den Vater als ein lehrbegieriger Schüler anhört, der übergibt sich meiner Führung. Noch hat Niemand den Vater anschaulich erkannt; nur der, welcher Gottes Vertrauter ist, hat eine solche Erkenntniß von dem Vater.

Apostelgesch. XV. 18. So spricht Jehova, der dieß alles bewirken wird, was er längst vorhersah.

Johann. XVII. 24. Vater! ich will, daß, wo ich bin, auch die bei mir seyn, die du mir gegeben hast, daß sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast; denn du hast mich geliebet, ehe denn die Welt gegründet ward.

Apostelgesch. IV. 27—28. Ja fürwahr, in dieser Stadt haben sich gegen deinen heiligen Diener, Jesum, den du zum Könige geweiht hast, Herodes und Pontius Pilatus, Heiden und Juden vereiniget, um zu thun was dein allmächtiger Wille geschehen zu lassen beschloß.

Marc. XIV. 21. Der Menschensohn geht freilich allem entgegen, was von ihm geschrieben steht; aber wehe seinem Verräther!

Jacob. I. 13—17. Niemand sage, wenn er versuchet wird, daß er von Gott versucht werde; denn Gott ist nicht ein Versucher zum Bösen, er versuchet Niemand. Sondern ein Jeglicher wird versucht, wenn er von seiner eigenen Lust gereizt und gelocket wird. Darnach, wenn die Lust empfangen hat, gebieret sie die Sünde; die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebieret sie den Tod. Irret nicht, lieben Brüder! Alle gute Gabe, und alle vollkommene Gabe kommt von oben herab, von dem Vater des Lichts, bei welchem ist keine Veränderung, noch Wechsel des Lichts und der Finsterniß.

Apostelgesch. XVII. 28. Denn in ihm leben, weben und sind wir; als auch etliche Poeten bei Euch gesagt haben: Wir sind seines Geschlechtes.

1. Corinth. I. 25. Denn was Gott thut, wie thöricht es scheine, es ist weiser, als die Menschen; und wie schwach es scheint, es ist kräftiger, als die Menschen.

Zu Capitel XIV.

Johann. XVII. 3. Das ist aber das ewige Leben, daß sie dich, daß du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen.

Titus III. 8—10. Dieß ist eine heilige Wahrheit, und ich will deswegen, daß du mit Nachdruck lehrest, daß alle, die den Glauben an Gott angenommen haben, sich bestreben müssen, andern in jeder Tugend vorzuleuchten. Ja dieß heißt, edel handeln; dieß heißt, sich gemeinnützig machen. Mit jenen thörichten Streitfragen, Stammregistern, Zänkereien und Streitigkeiten über das mosaische Gesetz gib dich nicht ab; sie frommen keinem Menschen und sind abgeschmackt. Einen Parteimacher meide, nach wiederholter Warnung.

2. Timoth. II. 24—26. Ein Knecht des Herrn soll nicht zanken, sondern gegen Jedermann sanft, belehrbar, gelassen seyn; er soll Gegner mit Sanftmuth zurecht zu weisen wissen und einen Versuch machen, ob sie sich nicht vielleicht unter Gottes Segen zur Erkenntniß der Wahrheit leiten lassen, und bei rükkehrender Besinnung, aus den Fallstricken des Verführers sich losmachen, der sie gefangen hält, um sie zu seinen Absichten zu mißbrauchen.

Röm. I. 19, 20. Denn, daß man weiß, daß Gott sey, ist ihnen offenbaret, denn Gott hat es ihnen offenbaret. Damit, daß Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird ersehen, so man das wahrnimmt an den Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt; also daß sie keine Entschuldigung haben.

Lucas I. 17. Und Johannes wird, von Elias Geist und Kraft beseelt, Jehovens Herold seyn, der den Sinn der Vorzeit in den Enkeln wiederherstellen, in Lasterhaften die Denkart der Rechtschaffenen wecken, und Jehoven ein Volk bilden wird, das bereit ist, Ihn aufzunehmen.

1. Johannis I. 17, 18. Von Moses haben wir das Gesetz; aber beseligende Wahrheit trug uns Jesus, der Messias, vor. So hatte noch Niemand Gott erkannt; der unvergleichbare Sohn, das Schooskind des Vaters, ist für uns Gottes Ausleger geworden.

Matth. XIII. 10—13. Nachher fragten Jesum seine Schüler, warum er dem Volke seine Lehren in Parabeln vortrüge? Er antwortete ihnen: Ihr habt die Gabe, die geheimeren Lehren des göttlichen Reichs zu fassen; jene aber haben diese Gabe nicht. Denn wer schon etwas Einsicht hat, dem gibt man noch mehr und bis zum Ueberfluß: wer aber nichts hat, der kömmt auch um das, was er hat. Darum rede ich mit ihnen in Parabeln, weil sie mit sehenden Augen nicht sehen, und mit hörenden Ohren nicht hören, noch, was sie hören, begreifen.

Matth. XI. 25. Jezt sprach Jesus: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erden, daß du Kindern enthüllteſt, was Weise und Kluge nicht fassen; wahrlich, Vater, dieß war dein Rathschluß.

Marc. X. 15. Wahrhaftig, ich versichere Euch: Wer das göttliche Reich nicht wie ein Kind annimmt, der wird nicht darein kommen.

Marc. IV. 26, 27 Das Reich Gottes hat sich also, als wenn ein Mensch Saamen aufs Land wirft, und schläft, und stehet auf, Nacht und Tag; und der Saame gehet auf und wächset, daß er's nicht weiß.

Hebr. XIII. 6. Der Herr ist mein Helfer, ich will mich nicht fürchten; was sollte mir ein Mensch thun?

2 Petri I. 17, 22. Seyd heilig; denn ich bin heilig! Und da Ihr den Euren Vater nennet, der unpartheiisch jeden nach seinen Thaten richtet, so wandelt mit Ehrfurcht gegen Gott, so lange Ihr hienieden Pilger seyd. Reiniget, der wahren Lehre durch Hülfe des Geistes gehorchend, Euer Herz zu ungeheuchelter Bruderliebe, und habet einander aufrichtig und innig lieb.

1. Johannis IV. 16, 20, 21. Wir haben erkannt und gegläubet die Liebe, die Gott zu uns hat. So Jemand spricht: Ich liebe Gott, und hasset seinen Bruder, der ist ein Lügner; denn wer seinen Bruder nicht liebet, den er

Johannis VI. 44—46. Es wird ſich Niemand meiner Führung vertrauen, ohne vom Vater, deſſen Geſandter ich bin, zu mir geführt zu werden; dieſen aber werde ich am Gerichtstage als einen Geretteten darſtellen. Es ſteht in der Prophetenſammlung: Gott wird ihrer aller Lehrer ſeyn. Wer nun den Vater als ein lehrbegieriger Schüler anhört, der übergibt ſich meiner Führung. Noch hat Niemand den Vater anſchaulich erkannt; nur der, welcher Gottes Vertrauter iſt, hat eine ſolche Erkenntniß von dem Vater.

Apoſtelgeſch. XV. 18. So ſpricht Jehova, der dieß alles bewirken wird, was er längſt vorherſah.

Johann. XVII. 24. Vater! ich will, daß, wo ich bin, auch die bei mir ſeyn, die du mir gegeben haſt, daß ſie meine Herrlichkeit ſehen, die du mir gegeben haſt; denn du haſt mich geliebet, ehe denn die Welt gegründet ward.

Apoſtelgeſch. IV. 27—28. Ja fürwahr, in dieſer Stadt haben ſich gegen deinen heiligen Diener, Jeſum, den du zum Könige geweiht haſt, Herodes und Pontius Pilatus, Heiden und Juden vereiniget, um zu thun was dein allmächtiger Wille geſchehen zu laſſen beſchloß.

Marc. XIV. 21. Der Menſchenſohn geht freilich allem entgegen, was von ihm geſchrieben ſteht; aber wehe ſeinem Verräther!

Jacob. I. 13—17. Niemand ſage, wenn er verſuchet wird, daß er von Gott verſucht werde; denn Gott iſt nicht ein Verſucher zum Böſen, er verſuchet Niemand. Sondern ein Jeglicher wird verſucht, wenn er von ſeiner eigenen Luſt gereizt und gelocket wird. Darnach, wenn die Luſt empfangen hat, gebieret ſie die Sünde; die Sünde aber, wenn ſie vollendet iſt, gebieret ſie den Tod. Irret nicht, lieben Brüder! Alle gute Gabe, und alle vollkommene Gabe kommt von oben herab, von dem Vater des Lichts, bei welchem iſt keine Veränderung, noch Wechſel des Lichts und der Finſterniß.

Apoſtelgeſch. XVII. 28. Denn in ihm leben, weben und ſind wir; als auch etliche Poeten bei Euch geſagt haben: Wir ſind ſeines Geſchlechtes.

1. Corinth. I. 25. Denn was Gott thut, wie thöricht es ſcheine, es iſt weiſer, als die Menſchen; und wie ſchwach es ſcheint, es iſt kräftiger, als die Menſchen.

Zu Capitel XIV.

Johann. XVII. 3. Das iſt aber das ewige Leben, daß ſie dich, daß du allein wahrer Gott biſt, und den du geſandt haſt, Jeſum Chriſtum, erkennen.

Titus III. 8—10. Dieß iſt eine heilige Wahrheit, und ich will deswegen, daß du mit Nachdruck lehreſt, daß alle, die den Glauben an Gott angenommen haben, ſich beſtreben müſſen, andern in jeder Tugend vorzuleuchten. Ja dieß heißt, edel handeln; dieß heißt, ſich gemeinnützig machen. Mit jenen thörichten Streitfragen, Stammregiſtern, Zänkereien und Streitigkeiten über das moſaiſche Geſetz gib dich nicht ab; ſie frommen keinem Menſchen und ſind abgeſchmackt. Einen Parteimacher meide, nach wiederholter Warnung.

2. Timoth. II. 24—26. Ein Knecht des Herrn soll nicht zanken, sondern gegen Jedermann sanft, belehrbar, gelassen seyn; er soll Gegner mit Sanftmuth zurecht zu weisen wissen und einen Versuch machen, ob sie sich nicht vielleicht unter Gottes Segen zur Erkenntniß der Wahrheit leiten lassen, und bei rükkehrender Besinnung, aus den Fallstricken des Verführers sich losmachen, der sie gefangen hält, um sie zu seinen Absichten zu mißbrauchen.

Röm. I. 19, 20. Denn, daß man weiß, daß Gott sey, ist ihnen offenbaret, denn Gott hat es ihnen offenbaret. Damit, daß Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird ersehen, so man das wahrnimmt an den Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt; also daß sie keine Entschuldigung haben.

Lucas I. 17. Und Johannes wird, von Elias Geist und Kraft beseelt, Jehovens Herold seyn, der den Sinn der Vorzeit in den Enkeln wiederherstellen, in Lasterhaften die Denkart der Rechtschaffenen wecken, und Jehoven ein Volk bilden wird, das bereit ist, Ihn aufzunehmen.

1. Johannis I. 17, 18. Von Moses haben wir das Gesetz; aber beseligende Wahrheit trug uns Jesus, der Messias, vor. So hatte noch Niemand Gott erkannt; der unvergleichbare Sohn, das Schooskind des Vaters, ist für uns Gottes Ausleger geworden.

Matth. XIII. 10—13. Nachher fragten Jesum seine Schüler, warum er dem Volke seine Lehren in Parabeln vortrüge? Er antwortete ihnen: Ihr habt die Gabe, die geheimeren Lehren des göttlichen Reichs zu fassen; jene aber haben diese Gabe nicht. Denn wer schon etwas Einsicht hat, dem gibt man noch mehr und bis zum Ueberfluß: wer aber nichts hat, der kömmt auch um das, was er hat. Darum rede ich mit ihnen in Parabeln, weil sie mit sehenden Augen nicht sehen, und mit hörenden Ohren nicht hören, noch, was sie hören, begreifen.

Matth. XI. 25. Jezt sprach Jesus: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erden, daß du Kindern enthülltest, was Weise und Kluge nicht fassen; wahrlich, Vater, dieß war dein Rathschluß.

Marc. X. 15. Wahrhaftig, ich versichere Euch: Wer das göttliche Reich nicht wie ein Kind annimmt, der wird nicht darein kommen.

Marc. IV. 26, 27 Das Reich Gottes hat sich also, als wenn ein Mensch Saamen aufs Land wirft, und schläft, und stehet auf, Nacht und Tag; und der Saame gehet auf und wächset, daß er's nicht weiß.

Hebr. XIII. 6. Der Herr ist mein Helfer, ich will mich nicht fürchten; was sollte mir ein Mensch thun?

2. Petri I. 17, 22. Seyd heilig; denn ich bin heilig! Und da Ihr den Euren Vater nennet, der unpartheiisch jeden nach seinen Thaten richtet, so wandelt mit Ehrfurcht gegen Gott, so lange Ihr hienieden Pilger seyd. Reiniget, der wahren Lehre durch Hülfe des Geistes gehorchend, Euer Herz zu ungeheuchelter Bruderliebe, und habet einander aufrichtig und innig lieb.

1. Johannis IV. 16, 20, 21. Wir haben erkannt und gegläubet die Liebe, die Gott zu uns hat. So Jemand spricht: Ich liebe Gott, und hasset seinen Bruder, der ist ein Lügner; denn wer seinen Bruder nicht liebet, den er

sehet, wie kann er Gott lieben, den er nicht sehet. Und dieß Gebot haben wir von ihm, daß, wer Gott liebet, daß er auch seinen Bruder liebe.

Matth. XXII. 37—40. Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seelen, und ganzem Gemüthe. Dieß ist das vornehmste und größte Gebot. Das andere aber ist dem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben, als dich selbst. In diesen zweyen Geboten hanget das ganze Gesetz und die Propheten.

1. Thimoth. I. 5. Die Hauptsumme des Gebotes ist, Liebe von reinem Herzen, und von gutem Gewissen und von ungefärbtem Glauben.

Gal. V. 6. Denn in Christo Jesu gilt keine Beschneidung, sondern der Glaube, der durch die Liebe thätig ist.

Matth. XXV. 40. Wahrlich ich sage euch, was ihr gethan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir gethan.

Kolos. III. 8—10. Nun aber leget alles ab von Euch, den Zorn, Grimm, Bosheit, Lästerung, schandbare Worte aus eurem Munde. Luget nicht unter einander; ziehet den alten Menschen mit seinen Werken aus; und ziehet den neuen an, der da verneuert wird zu der Erkenntniß, nach dem Ebenbilde des, der Euch geschaffen hat.

Marcus XIV. 36. Und Jesus sprach: Abba, mein Vater! es ist dir alles möglich, überhebe mich dieses Kelchs; doch nicht, was ich will, sondern was du willst.

Johan. XV. 10. Durch Befolgung meiner Gebote werdet Ihr Eure treue Liebe zu mir beweisen, so wie auch ich durch Befolgung der Gebote meines Vaters meine treue Liebe zu ihm bewies.

Titus II. 11, 12. Denn die Güte Gottes, die allen Menschen zu Gute kommen soll, ist eben darum über uns aufgegangen, um uns in die Zucht zu nehmen, damit wir der Gottvergessenheit und den Lüsten des großen Haufens entsagen, und sittsam, gerecht und fromm in dieser Welt leben.

Galat. III. 11-23. Könnte das mosaische Gesetz neu beleben, so würde in der That wahre Gottesverehrung durch dasselbe zu erlangen seyn. Allein die Schrift spricht überall nur von Vergehungen, und überläßt den Glaubenden die dem Glauben an Jesum Christum ertheilte Verheißung. Vor Aufrichtung des Glaubens hielt uns das Gesetz unter Schloß und Riegel, bis der Glaube bekannt ward.

Matth. XVI. 23. Aber Jesus sagte, indem er sich von ihm wegwandte: Weg von mir, du Verführer! du legst mir einen Fallstrick; nicht Gottes Sache, sondern nur Eure Sache liegt dir am Herzen.

1. Petri I. 15, 16. Nach dem, der Euch berufen hat, und heilig ist, seyd auch Ihr heilig in allem Euren Wandel. Denn es stehet geschrieben: Ihr sollet heilig seyn, denn ich bin heilig.

1. Johannis V. 14, 15. Dieß giebt uns auch die feste Zuversicht, die wir zu Ihm haben: Er werde uns mit Wohlgefallen anhören, wenn wir Ihn nach seiner Vorschrift um etwas bitten; ja bei dieser Gewißheit, daß Er uns mit Wohlgefallen anhöre, wenn wir Ihn um etwas bitten, sind wir zugleich fest überzeugt, wir werden das Gebetene auch erhalten.

Marcus XI. 23, 24. Wahrlich ich sage Euch, wer zu diesem Berge spräche: Hebe dich, und wirf dich in's Meer und zweifelte nicht in seinem Herzen, sondern glaubte, daß es geschehen werde, was er gesaget; so wirds ihm geschehen, was er saget. Darum sage ich Euch: Alles, was Ihr bittet in Eurem Gebet, glaubet nur, daß Ihr empfahen werdet, so wirds Euch werden.

Johannis XIV. 12. Wahrlich, wahrlich ich sage Euch: Wer an mich glaubet, der wird die Werke auch thun, die ich thue, und wird größere, denn diese, thun.

Inhalt.

Vorrede zur ersten Auflage.

	Seite.		Seite.
Streit der Theorie und Praxis	XIII	Stufenfolge Bedingung aller Wissenschaften unter einander	XXVIII
Verschiedener Ursprung der menschlichen Institute	XVI	Werth der Metapolitik	XXXII
Streitigkeiten der Staatswissenschaftslehre	XXI	Begründung der Politik a priori	XXXV
Undeutlichkeit des Vortrages	XXIV		

Vorrede zur zweiten Auflage . . . XXXIX
„ zur dritten „ XLI
„ zur vierten „ . . . XLIII

Einleitung.

Begründung der Wissenschaft als Inbegriff des menschlichen Wissens 1
§. 1. Gibt es Urbegriffe? 1
Erfahren und Erdenken . . 1
Bildlicher Ausdruck der Sprache. . . . . .
Alle Denkgesetze müssen a priori seyn 3
Angeborne Begriffe 3
Wenigstens einer, aber nicht nothwendig einer. 4
§. 2. Eintheilung der Wissenschaft 4
Was ist sie? 4
Empirische und philosophische Wissenschaften. 4
Angewandte mathematische und philosophische Wissenschaften 6
Gefahr der Speculation. 7
§. 3. Form der Wissenschaften 8
Synthetische und analytische Methode 9
Deren eigenthümliche Vortheile.
§. 4. Philosophie . . . 9
Aufsuchung der Principien . . 10
Definition der Philosophie . . 10
Ausschließung aller Erfahrungserkenntnisse.
§. 5. Einheit der Philosophie 13
Allgemeingültigkeit 13
Unzulänglichkeit der Axiome, selbst in der Mathematik. 14
Das Princip der Philosophie muß seinen zureichenden Grund in sich selber haben . . . 15
Es ist ein einziges 1
Die Philosophie ist überall dieselbe.
§. 6 Bewußtseyn . . . 17

	Seite.
Natur des philoſophiſchen Princips	17
Real und Materiell.	
Materie, Form, Weſen . . .	17
Im Bewußtſeyn iſt das Princip der Philoſophie enthalten	22
Es enthält Urbegriffe	22
Die Pſychologie iſt die Grundwiſſenſchaft der Philoſophie	24
§. 7. Erfahrung	24
Erfahrung, Mittheilung, Geſchichte, Entdeckung, Erfindung, Beobachtung, Wahrnehmung	24
Das Bewußtſeyn iſt keine Erfahrung, ſondern ein Gedanke	25
Geiſt und Gemüth	26
Dunkelheit, Klarheit und Deutlichkeit.	
Grund der Unzulänglichkeit der Erfahrung	30
Täuſchungen.	
Werth der Erfahrung . . .	32
§. 8. Eintheilung der Philoſophie	35
Eintheilung	35
Geſetze der Syſtematik.	
§. 9. Gränzen der Philoſophie	36
Subjective Gränzen	36
Ziel der Weisheit.	
Objective Schranken	37

Abhandlung.

Der Menſch S. 45.

Capitel I. Urbegriffe und Denkgeſetze	39
Ich, Nichtich oder Du	39
Denkgeſetze	40
Subject und Prädicat.	
Bewußtſeyn ſchließt das Vorhandenſeyn in ſich	41
und das Leben	41
Das Bewußtſeyn iſt activ und paſſiv	41
Empfinden	
Wiſſen, Wahrheit, Unwahrheit, Wahrſcheinlichkeit . .	42
Raum und Zeit	42
Gränzen unſres Denkens . . .	42
Willkürlichkeit des Maaßſtabes	43
Leben in der Zeit, oder im Raume und Zeit	44
Die Betrachtung des reinen Ich iſt unabhängig von Raum und Zeit	45
Größe, Zahl, Quotietät, Einheit	46
Philoſophie des Endlichen und Unendlichen.	
Abſtraction der weſentlichen Merkmale von den zufälligen	46
Cap. II. Erkenntniß- und Denkvermögen	51
Im Selbſtbewußtſeyn iſt ein Urtheil	51
Verſtand, Urtheilskraft, Phantaſie, Gedächtniß, Vernunft.	
Schlüſſe machen iſt die höchſte formale Function der Seele	52
Nur zwei Begriffe ſind zu vergleichen; Dualis	52
Begriff	53
Merkmal. Abſolute und logiſche Begriffe.	
Empfindungsvermögen . . .	55
Sinn und contemplative Anſchauung. Urbegriffe. Ein Begriff auf einmal.	
Definition	56
Real- und Nominaldefinitionen. Mittheilungen der Begriffe.	
Urtheil	58

Seite.

Gattungen derselben. Scharfsinn und Witz. Operation der Begreifens, Urtheilens und Schließens. Eintheilung der Denkkraft nach dem Sprachgebrauche.

Einheit der Denkvermögen . . 63
Aufmerksamkeit und Abstraction 64
Consequente und vage Vernunft 65
Die Vernunft Erfinder und Richter. Verständig und vernünftig.
Allgemeingültigkeit der Vernunftschlüsse 67
Entgegengesetzte Natur der Begriffe und Urtheile. Schranken der Vernunft durch die Naturgesetze des Organismus im Menschen 68
Idee, Ideal 69
Ursach und Wirkung 70
Nothwendige und zufällige.
Alle Zufälligkeit ist subjectiv verstanden 72
Harmonie der Vernunft-Erkenntnisse.
Zweck, Grund, Mittel . . . 74
Nebenzwecke. Erkenntniß des Zweckes bei Objecten der Erfahrung oder der Speculation 75
Realitäten, Unvollkommenheiten, Mängel. Die Welt, die beste Welt.

Cap. III. Freier Wille . 78

Vernunftgemäßheit aller Zwecke 78
Vorsatz, Wille 79
Einfluß der erkannten Folgen.
Handeln 80
Theoretische und practische Vernunft.
Abhängigkeit des Willens vom Vorstellungsvermögen . . . 80
Begehrungsvermögen.
Freiheit, Zwang 81
Gesetz, Wahl, Willkühr . . . 82
Einfluß der Eingeschränktheit der Einsicht auf die Freiheit des Willens 83
Adiaphoron 84
Unvernünftig und vernunftlos 85
Antinomien 86

Seite.

Ausbildung der Freiheit des Willens. 87
Gewissen 88
Ausbildung der Aufmerksamkeit und Abstraction . . . 90
Die Freiheit beruht in der Vernunft selber 91
Galls Organe 92

Cap. IV. Vernunft . . . 95

Kraft, Fähigkeit, Vermögen, Anlage 95
Unendlichkeit der Vernunft rücksichtlich ihrer Kraft, abgesehen vom dermaligen Zustande 97
Unmöglichkeit des Widerstreites in der Vernunfterkenntniß 98
Ein Wesen aller Dinge; alle Dinge Theile eines Ganzen 98
Welt, Natur 100
Das Wesen der Vernunft ist Erkenntniß des Grundes und Wesens aller Dinge . . . 101
Schließen ist ein Mittel dazu. Verstand, Urtheilskraft nnd Vernunft fallen zusammen 101
Der Verstand wird durch die Vernunft cultivirt 101
Perfectibilität.

Cap. V. Seele 104

Denken ist eine Eigenschaft . 104
Substanz und Accidenz . . . 104
Ein Körper kann nicht denken 105
Die Seele ist ein Geist . . . 107
Sie lebt in der Zeit. Letztere ist unwiederbringlich.
Sie lebt nicht im Raume . . 108
Persönlichkeit, begründet durch den Körper 108
Leib und Seele machen den Menschen 109

Cap. VI. Unsterblichkeit 111

Die Seele ist unsterblich . . 111
Selbstmörder 111
Einwirkung äußerer Dinge auf die Seele 113
Durch den Leib 115
Unvertilgbarkeit des Existirenden 115
Veränderung der Dinge . . 115

Seite.

Von Gott ist keine Zerstörung zu befürchten 117
Unwesentlichkeit des Selbstbewußtseyns.
Dunkle Vorstellungen.
Die Anlage der Perfectibilität sichert das Zeitleben bis zu ihrer Vollendung 118
Die Art der Fortdauer ist unbekannt 118
Wir werden nach dem Tode einen neuen Leib bekommen 119
Seelenwanderung.
Alle auf Raum und Zeit gegründete Begriffe verlöschen 120
Contemplatives Leben.
Einstens werden wir unsern jetzigen Zustand wieder erkennen 122
Es gibt zunächst kein Wiedererkennen 123
Mit jeder Stufe der Vervollkommnung nimmt die Individualität ab 126
Liebe ist das Bestreben der Annäherung und Vereinigung 127
Die Macht des Todes nimmt allmählig ab 127
Cap. VII. Körper . . . 129
Die Bestandtheile der Körper sind Elemente 129
Körper sind Accidenzen . . . 130
Sie sind durchaus vergänglich.
Unfähigkeit zur Vervollkommnung 131
Jedes Geschöpf muß der Veredlung fähig seyn 131
Die Körper sind Producte der Atome. 132
Deren Wesen 132
Erscheinungen, positive und negative. Stoff 134
Analogie der Geister- und Körperwelt 137
Veränderlichkeit der Körper . 138
Allgemeiner Wachsthum zur Freiheit 139
Der Raum ist bloß Idee . . 142
Cap. VIII. Sinn. 144
Die Seele ohne Leib würde unthätig bleiben, sogar ohne Selbstbewußtseyn 144
Sinn, Sinneswerkzeuge . . 145

Seite.

Fünf Sinne 145
Durch den Sinn werden nicht die Körper, sondern deren Wirkungen auf unsern Leib wahrgenommen 145
Daher die Möglichkeit der Entdeckung neuer Naturerscheinungen und die nicht zu bestimmenden Kräfte in der Körperwelt 146
Nähere Unterscheidung der durch den Sinn wahrgenommenen Eindrücke 147
Gang der sinnlichen Wahrnehmung 147
Die Form der Körper, so wie deren Wesen wird nur durch Schlüsse erkannt . . 148
Trüglichkeit der Wahrnehmung durch einen Sinn 149
Werth des Alters.
Durch Vergleichung mehrerer Empfindungen entspringen Vorstellungen und daraus Begriffe von den wirkenden Objecten 149
Die solchergestalt entwickelten Begriffe sind von derselben Natur, wie die a priori, aber nur objectiv wahr, in so weit die Prämissen und der Schluß wahr sind, aus welchem sie entsprungen . 150
Motivirung der menschlichen Begriffe durch die Einflüsse auf das Vorstellungsvermögen 150
Das Wesen der Dinge ist durch den Sinn nicht zu erkennen 152
Aus der Erfahrung sammelt die Seele das Materiale zur Erkenntniß des Wesens der Dinge, ihrer selbst und zu allen Wissenschaften. . . . 152
Durch den Leib wird die Einwirkung auf andre Menschen bedingt 153
und der Egoismus getödtet 153
Vermöge der Sinnlichkeit ist nur ein Kampf der Moralität möglich, aus welchem die Freiheit hervorgeht . . 154
Empfindung, Gefühl, Neigung, Begierde, Affect, Leidenschaft 155

Seite.

Vergnügen, Mißvergnügen, Freude, Schmerz 156
Werth des Gemüths . . . 159
Bestimmung des Begehrungsvermögens durch die früheren Vorstellungen 159
Gewohnheit, Neuheit 161
Gesetze der Mechanik . . . 162
Wunsch, Hoffnung, Furcht . 163
Trieb, Sucht 164
Alle geistig sinnliche Thätigkeit afficirt besondre Organe des Körpers 164
Physiognomik.
Temperament 166
Dessen Verhältniß zum Begehrungsvermögen 166
Character 167
ist geistig-sinnlicher Natur; der freie Wille aber rein geistiger 167
Die Ausbildung des letzteren bestimmt vorzüglich den Character 168
Characterlosigkeit, Laune . . 168
Weib und Mann 170
Reitzbarkeit des ersteren. Bestimmung zur Häuslichkeit.

Cap. IX. Das Vernunftähnliche und Instinct 172

Die Seele ist zur Freiheit berufen, aber der Leib keine Beschränkung derselben . . 172
Die Vernünftigkeit andrer Wesen ist nur a posteriori zu erkennen. 172
Maxime 173
Ohne Maximen keine Vernunft 173
Unrichtige Maximen sind nur Folgen der Unvernunft . . 173
Gewohnheit ist keine Maxime 174
Die Thiere haben Vorstellungen und Phantasie, aber keine Begriffe, im thin weder Verstand noch Vernunft . . . 175
Folge davon ist der Mangel der Sprache 176
Jede Vorstellung ist verbunden mit einem Gefühle des Angenehmen und Unangemehmen und einem dadurch bestimmten Triebe 177
Das Aehnliche in der Empfindung wird mit dem Gleichen verwechselt 177
Sonstige Irrthümer bei den Sinnenurtheilen 178
Stärke der Vorstellungen des Sinnes, der Phantasie und des Verstandes 178
auch der dunklen, klaren und hellen.
Analagon rationis 181
Fehlt den Thieren 182
Instinct 183
Verhältniß derselben zur Vernunft.
Die Folgen der Handlungen sind für die Thiere unbestimmend 184
Die Thiere sind nicht freie Wesen 186
Willkührliche Tödtung derselben 187

Cap. X. Die Sprache 188

Definition und Eintheilung der Sprache 188
Der Geselligkeitstrieb ist die erste Ursache 188
Die Sprache setzt Begriffe voraus 189
Für Ideen gibt es keine Worte 190
Mystische Schreibart.
Das Sprachzeichen bezeichnet das vorgestellte Object, nicht die Vorstellung davon . . 190
Beschreibung des Aehnlichen hilft bei Objecten aus, welche keine äußere Darstellung zulassen. Wichtigkeit des Studiums der Etymologie.
Die Objecte werden bezeichnet nach der davon erhaltenen Vorstellung 191
Folgen davon auf die Richtigkeit der Erkenntniß durch Unterricht.
Gebrauch der Sprachzeichen ohne deutliche Vorstellung 193
Möglichkeit der Mittheilung durch Nachahmung; Pantomime, Symbole 193
Deren Nützlichkeit bei Vorstellung der menschlichen Empfindungen und der Ideen, so wie zur Unwandelbarkeit der Vorstellungen. Mängel derselben 194

Seite.

Willkührlichere Sprachzeichen.
Immer als Surrogat der ersten Bezeichnungsart . . . 195
Characteristik der Völker nach dem Genius ihrer Sprachen. Uebersetzung.
Rede 197
Hieroglyphen 198
Wortschrift 199
Daß es in der Rede niemals Hieroglyphen gegeben . . . 199
Buchstabenschrift 199
Symbolische Erkenntnißart 200
Man kann ohne Worte denken 201

Cap. XI. Tugend . . . 203

Die Sprache begründet menschliche Verbindungen, Vervollkommnung unsrer Erkenntniß und Vereinigung der Menschheit 203
Die Menschheit ist ein realer Begriff 204
Wachsthum der Vereinigung. Bekehrungstrieb.
Gut und Böse 205
Allgemeingültigkeit der Moralgesetze 205
Tugend 206
Der Mensch Theil der Menschheit 206
Der Mensch soll 207
Handlung.
Befugniß, Pflicht, Recht . . 207
Das Recht zur Tugend und Freiheit.
Es gibt keine Tugend ohne äußere und innere Freiheit 208
Verhältniß des Begehrungs- und Erkenntnißvermögens zur Tugend. 208
Gewöhnung 209
Macht der Leidenschaften.
Tugend ist errungene moralische Freiheit 112
und diese die Würde des Menschen
Anständig. Laster und Sünde 212
Sophistereien des Begehrungsvermögens 214
Stillestand der Moralität.
Die Tugend ist Tochter der Erkenntniß, nicht des Gemüthes 215
Gutes Herz 216

Seite.

Dessen Gefährlichkeit.
Unschuld 218
Die Tugend ist nicht nach der vollbrachten That abzuschätzen.
Zurechnung 219
auch der Nachlässigkeit.
Der Vorsatz bestimmt den Grad der Tugendhaftigkeit, nicht der Endzweck 220
Der Zweck heiligt nicht die Mittel 221
Positiver und relativer Werth der Handlungen 222
Moral.
Einheit der Tugend 223
Tugenden.
Die Tugend ist um ihrer selbstwillen 325

Cap. XII. Lebenszweck . . 226

Die Tugend gebiert Seligkeit 226
Diese hat aber nichts mit irdischen Genüssen zu thun.
Glück 227
Ein dauerhaftes allein in uns
Selbstvervollkommnung ist Zweck des Daseyns 228
In ihr ist die Nächstenliebe eingeschlossen. Das Ziel aller Veredlung ist die Glückseligkeit Gottes 229
Die Unendlichkeit der Größe Gottes ist keine Kluft . . 230
Die Glückseligkeit muß von uns selbst erworben werden 231
Durch die Freiheit des Menschen wird das moralisch Böse hervorgebracht . . . 232
Unmöglichkeit willkührlicher Belohnungen und Strafen nach dem Tode 233
Das Bewußtseyn der moralischen Würdigkeit oder Unwürdigkeit schafft Himmel und Hölle 233
Alles Böse ist endlich; daher keine ewige Verdammniß und kein Teufel 234
Zusammenhang der menschlichen Schicksale mit der Tugend oder dem Laster . . 234
Das Unglück bessert.
Die Seligkeit ist ein absolutes

Seite.

Gut, alle übrigen Glücksgüter aber relativ . . . 236
Auch dieses Leben hat den Endzweck der Erhöhung unsrer Freiheit 237
Der Kampf beider menschlichen Naturen 238
Großer und geringer Werth des Lebens. Die Tugend gilt mehr denn das Leben . . . 240
Thun ist mehr werth denn Wissen 241
Practischer Werth der Wissenschaften in formellem und materiellem Betrachte . . . 242
Selbstschärfung des Sinnes.
Möglichkeit der Erreichung des Lebenszweckes in anscheinend hindernden Lagen 243
Z. B. unter Nahrungssorgen (Zweckmäßigkeit der Feiertage)
Aufgehobene Wechselwirkung zwischen Leib und Seele . . 244
Nutzen der Verborgenheit der Zukunft 246
Mannichfaltigkeit der Anlagen der Menschen 246
Der Schlaf 248
Alterschwäche und Kindheit . 250
Die Erfüllung aller Pflichten, auch der kleinsten, liegt im Zwecke des Lebens 251
Genuß der Lebensfreuden . . 252
Abstumpfung der Sinne . . 252
Reichthum 253
Genuß des Schönen 253
Geschmack
Die Tugend ist schön . . . 256

Cap. XIII. Gott 257

Schicksal 257
Es setzt das Daseyn von Dingen außer dem Menschen voraus, welches a priori zu erkennen 257
Dadurch aufgeklärter Gang der Ausbildung des Erkenntnißvermögens 258
Gott. Beweis des Daseyns desselben 260
Jede Schöpfung setzt Vernunft voraus. Eine endliche Vernunft kann nicht durch sich selbst da seyn. Der Endzweck aller Dinge kann nur von einer unendlichen Vernunft aufgefaßt werden . . 261
Gott ist ein einziger . . . 262
und ewig, Schöpfer aller Dinge
Sein Wesen ist unerforschlich 262
Ideen über die Gottheit.
Vorsehung 263
Deren Verhältniß zu unserer Freiheit 264
Die Vorsehung wirkt mittelbar auf uns durch die Welt 265
Die Welt ist in Gott . . . 266
Ihre Bestimmung Gott selbst 267
Die Philosophie ist der Inbegriff aller Erkenntniß von uns selbst bis zur Gottheit. 268
Die göttliche Weisheit muß sich in der Natur offenbaren . . 269
Die menschliche Freiheit kann darin nichts ändern. Nur das Gute besteht, das Böse vergeht 270
Die empirischen Wissenschaften sind Hülfsmittel zur Weisheit 270
Einige wichtige Naturgesetze 271

Cap. XIV. Religion. 273

Nothwendigkeit der deutlichen Erkenntniß der philosophischen Wahrheiten 273
Reiz der Speculation . . . 274
Grundlage der Aufklärung . 274
Unzeitige Popularität Humaniora.
Die Philosophie setzt eine geübte Abstraction voraus . . . 275
Glaube, Unglaube und Aberglaube 277
Grund des vernachläßigten Religionsbekenntnisses. Glaube ist Hypothese und subjectiv Toleranz.
Köhlerglaube
Religion 278
Offenbarung.
Religion schließt deutliche Erkenntniß Gottes aus . . . 282
Daher immer wirksam. Anschauung Gottes in seinen

Seite

Eigenschaften ist die Quelle der Religion 283
ihre Wirkung Liebe.
Religion ist Sache des Gemüths 284
Begeisterung.
Frömmigkeit 285
Heiligkeit 285
Die Religion ist dem Philosophen heilsam, dem Nichtphilosophen unentbehrlich . 287

Seite.

Prüfung der Religionslehren.
Volksreligion 290

Cap. XV. Christenthum 292

Diese Philosophie und das Christenthum enthalten einerlei Lehren 292
Parallelstellen aus dem neuen Testamente 295

Erklärung der Techner

(die beigesetzte Zahl zeigt die Seite des Werkes an, wo eine Erklärung davon vorkommt.)

absolut — allgemein wahr oder gewiß, durchaus.
abstrahiren — die Aufmerksamkeit von allem Andren abziehen, um sie lediglich auf einen Gegenstand zu richten.
abstract — vom Verstande durch Ausscheidung des Mannichfaltigen in dem Wirklichen unter einen Begriff oder Idee gebracht, überhaupt im Verstande oder in der Vernunft erkannt, abgesehen von dem, was wirklich ist.
Abstraction — Abziehung der Aufmerksamkeit von dem, was sie nicht beschäftigen soll.
Accidens — (121) Das, was nur durch, an oder in einer Substanz besteht.
activ — (47.) thätig, kraftäußernd.
Addition — Zusammenzählung, Hinzufügung.
Adiaphora — (96.) Entschließungen ohne entscheidenden Vernunftgrund.
Adjectiv — Beiwort, Bezeichnung einer Eigenschaft oder eines Zustandes.
ähnlich — (203.) in den meisten oder erheblichsten Eigenschaften gleichartig, in andren jedoch verschieden.
Affect — (179) eine aufgeregte Gemüthsstimmung.
afficiren — anregen, sich bemerklich machen.
Alternative — die Wahl des Einen unter zwei oder mehreren Möglichen, auch Jedes von diesen letzteren selbst.
analogon rationis — (209) das Vernunftähnliche, die nach den Regeln der Sinnlichkeit verfahrende Erkenntniß.
Analyse — (11.) Zergliederung, Erkenntnißanbau durch Auflösung der Vorstellungen und deren Zurückführung auf höhere Sätze.
analytisch — (10.) durch Zergliederung oder Analyse erdacht.
Anatomie — Zergliederungskunst und Kenntniß ihrer Entdeckungen in der Körperwelt.
Anomalie — Abweichung von der Regel, Unregelmäßigkeit.
Anthropologie — Kenntniß der ganzen Beschaffenheit des Menschen in allen seinen Theilen.
a posteriori — (1) Begriffs- und Erkenntnißbildung durch Abstraction aus der Erfahrung.

a priori — (1.) im Geiſte aus dem Nachdenken allein zu Stande gebrachtes Begreifen oder Erkennen.

artikulirt — durch Sonderung beliebig gebildet.

aſſimiliren — vermöge Gleichmachung in ſich aufnehmen.

Aſſociation — Vergeſellſchaftung, Verbindung.

atmoſphäriſch — die Erdkugel oder ein Geſtirn umgebend, luftartig.

Atom — ein untheilbares Weſen.

Axiom — ein Lehr- oder Grundſatz, welcher ohne Erweis für wahr anerkannt wird.

Character — (189.) der Inbegriff der Beſchaffenheit jedes Dinges und ſeine dadurch begründete Eigenthümlichkeit.

characteriſiren — das Eigenthümliche bezeichnen oder hervorheben.

Chemie — die Lehre von den Wahlverwandſchaften in den Körpern und ihrer darauf beruhenden Auflöſung und Verbindung.

Chemiker — ein der Chemie Kundiger.

chemiſch — vermittelſt Auflöſung oder Anziehung nach der Wahlverwandſchaft zu Stande gebracht.

Clárvoyance — das Hellſehen, ſinnliche Wahrnehmung auf andrem Wege, als durch die gewöhnlichen Sinneswerkzeuge.

Coexiſtenz — Das Zuſammenſeyn oder Leben.

combiniren — mit einander verbinden.

Concluſion — (68.) Schlußfolgerung, erſchloßner Satz.

concret — unter beſtimmten Vorausſetzungen, in beſondren Fällen, im Einzelnen wahr.

conſequent — ſchlußgerecht, übereinſtimmend, zuſammenhängend.

Conſonant — ein Mitlauter.

Conſtruction — Zuſammenſetzung und die durch ſie bedingte Beſchaffenheit.

conſtruiren — zuſammenſetzen, erbauen.

contemplativ — betrachtend, beſchauend.

contradictoriſch — (18. 203.) ganz entgegengeſetzt, ſich durchweg widerſprechend und ausſchließend.

conträr — (18. 204.) in einigen Stücken entgegengeſetzt, in wenigeren aber übereinſtimmend.

convergent — zuſammenneigend.

Coordination — Nebeneinander-, Gleichſtellung.

Copie — eine Nachahmung und deren Product.

Cultur — Ausbildung, Anbau, Verbeſſerung.

Deduction — Ausführung, weitere Ableitung und Entwickelung aus einem Satze.

Definition — (62. 64.) Zuſammenſtellung der Merkmale, aus denen ein Begriff beſteht.

demonſtriren — darſtellen, erweiſen.

Depot — eine Niederlage, auch Sammlung des Aufbewahrten.

deutlich — (32) in allen ſeinen Merkmalen klar.

Dialect — Abweichungsform einer Volksclaſſe oder Gegend im Gebrauche einer Sprache.

Dialectik — die Kunst, durch sprachliche Unterscheidung und Gewandheit zu demonstriren.

Dilemma — zwei Gegensätze, von denen die Wahrheit des einen die Falschheit des andren von selbst ergibt.

direct — geradezu, unmittelbar, auf dem nächsten Wege.

dressiren — abrichten.

Dualis — die Redeform, in welcher die Zweiheit, von der Mehrheit gesondert, ausgedrückt wird.

dunkel — (59.) zwar ausgesondert von allem Andern vorgestellt, aber nur im Ganzen nicht durch besondre Merkmale.

dynamisch — durch innere Kraft bewirkt.

Element — (146) ein körperlicher Entstehungsgrund der Körper.

empirisch — (29.) aus der Erfahrung entnommen.

Episode — Einschaltung.

Epoche — die Begebenheit, welche den Anfang oder das Ende einer Periode bestimmt.

Etymologie — Kenntniß des Ursprungs und der Abstammung der Wörter.

Evidenz — Gewißheit der Erkenntniß, beruhend auf der Unmöglichkeit des Gegentheiles.

exegetisch — der Auslegungskunst entsprechend.

existiren — vorhandenseyn.

Existenz — das Daseyn.

extensiv — (31.) äußerlich ausgedehnt, dem Umfange nach.

Fatalismus — die Vorstellungsart, welche die Freiheit der Menschen ableugnet, und alle ihre Entschließungen und den Verlauf ihres Lebens einer vorher bestimmten Nothwendigkeit unterwirft.

fix — fest, beharrlich.

Form — (21. 25.) die Zusammensetzungs- oder Gestaltungsweise.

Function — Verrichtung, Geschäftsbestimmung.

generell — der ganzen Gattung gemein, auch Alles zusammengefaßt.

genetisch — die Entstehungsgeschichte angebend.

gleich — (203) in allen Stücken übereinstimmend.

Grammatik — Lehre von der Beugung der Worte und deren Verbindung zu Redesätzen.

Gymnasium — Uebungsanstalt.

harmoniren — gut zusammenklingen, übereinstimmen.

heterogen — fremd- verschiedenartig.

Hieroglyphen — (228) in Stein gegrabene, demnächst überhaupt plastische, inartikulirte Bezeichnungen ganzer Gedanken oder Vorstellungen.

historisch — (29) aus der Geschichte entnommen.

Hypothese — ein Satz, welcher unerwiesen angenommen wird, um daraus Etwas zu erklären.

hypothetisch — bedingterweise, unter angenommenen Voraussetzungen.

Ideal — (78.) Ein gemäß einer Idee vorgestellter oder ausgeführter Gegenstand.

Idee (78.) Eine Vernunfterkenntniß, so in einen Begriff nicht gefaßt werden kann, weil nicht alle wesentlichen Merkmale begriffen werden können.

ideel — in der Idee beruhend, im Gedanken bloß vorhanden.

identificiren — vereinigen, zu Einem machen.

identisch — (18.) auf Eins hinauslaufend, eins und dasselbe.

Identität — Unveränderlichkeit des Wesens eines Dinges, Uebereinstimmung der späteren und früheren Individualität desselben.

Imputation — (252.) Zurechnung, Fähigkeit derselben.

inartikulirt — nach Naturgesetzen unfreiwillig eingerichtet.

inconsequent — unzusammenhängend, uneins.

indirect — mittelbar, mittelst Hülfsmittel oder Umwege.

Individualität — die Eigenthümlichkeit jedes Einzelnen.

individuell — persönlich, nach den Eigenschaften der einzelnen Person oder Sache sich richtend.

Individuum — ein Einzel-Wesen.

inspirirt — begeistert, von einer Vorstellung im Gemüthe aufgeregt.

Instinct — (211) der Gesammt-Trieb eines Thieres mit den daraus erwachsenden Fähigkeiten und Fertigkeiten.

intellectuell — in dem Erkenntnißvermögen begriffen und daraus hervorgehend.

intensiv — (31.) die innnere Macht oder Kraft messend.

isolirt — einsam, vereinzelt, abgesondert.

kategorisch — bestimmt anordnend, vorschreibend.

klar — (32) von allem Andren durch Merkmale unterschieden.

Logik — (76.) die Wissenschaft von den Regeln des richtigen Denkens.

logisch — den Regeln der Logik angemessen.

Magnetismus — Anziehungs- und Abstoßungskraft, auch deren Benutzung.

Materialismus — die Vorstellungsweise, welche in allem Existirenden Materie annimmt, und das Daseyn davon wesentlich verschiedener Geister leugnet.

Materie — (21.) aus Theilen zusammengesetzter Stoff, verbundene Elemente.

materiell — aus Materie bestehend, theilbar.

mathematisch — (8.) aus der Größenlehre entnommen, auch in der Beweisart mit ihr gleichförmig, daher streng erwiesen.

Maxime — (101. 198.) festgestellte Regel für den Willen.

Mechanik — der Inbegriff der Regeln für die Bewegung durch äußere Macht, oder der Ueberwindung äußeren Widerstandes.

mechanisch — durch äußere Kraft bewegt, daher unfreiwillig, unbewußt, ohne eignes Zuthun.

Metaphysik — Wissenschaft des Uebersinnlichen.

Methode — Verfahrungs-, Entwickelungs-, Ausführungs-Art und Weise.

Mimik — (223.) die Kunst des Ausdrucks durch Geberden und Körperstellungen.

Modification — Verhältniß-Maaßgabe oder Umänderung in einzelnen Beziehungen ohne gänzliche Veränderung desselben.

Moment — Augenblick, der möglich kleinste Zeittheil.

Moral — (256) die Wissenschaft von den Vorschriften des Sittengesetzes.

moralisch — dem Sittengesetze angemessen, mit Freiheit unternommen.

Moralität — Sittlichkeit, innere Freiheit, Uebereinstimmung mit der Moral.

Motiv — Antriebsursache, Bewegungsgrund.

Mysterien — Geheimlehren, auch Anstalten zu deren Erhaltung, Mittheilung und Uebung.

Mystik — Spiel der Einbildungskraft mit übersinnlichen Vorstellungen, und dem gemäße Vortragsart.

mystisch — unter sinnlichen Vorstellungen übersinnliche Betrachtungen anstellend und vortragend, mehr ahnend und andeutend als erklärend, unklar.

Natur — (25) der Inbegriff der wesentlichen und natürlichen Eigenschaften eines Dinges, auch die Gesammtheit aller in Wechselwirkung stehenden Dinge.

natürlich — (23.) was vermöge der wesentlichen Beschaffenheit eines Dinges ihm beizumessen ist, jedoch unter Umständen ihm auch abgehen kann.

Negation — Verneinung, Ableugnung.

negativ — verneinend, abgeleugnet, nicht vorhanden.

Nimbus — Strahlen- oder Heiligenschein.

Nüance — feine Unterscheidung oder Verschiedenheit.

Object — der Gegenstand des Denkens oder Wollens.

objectiv — dem Gegenstande entsprechend, daher für alle denkende Wesen gleich geltend.

Operation — Ausführung, Vollziehung eines unternommenen Werkes.

Organ — Werkzeug, Glied eines Ganzen, das ihm zum Werkzeuge oder Mittel zu einer seiner Verrichtungen dient.

Organisation — die Gestaltung eines aus Organen zusammengesetzten Ganzen.

Organismus — die Einrichtung oder das Leben eines aus Organen zusammengesetzten Ganzen.

Original — ein ursprünglicher Gegenstand, in seiner ihm von Natur zukommenden Beschaffenheit.

Pantomime — (222) Mittheilung einer Vorstellung durch Körperbewegung des Mittheilenden.

passiv — (47.) leidend, eine Krafteinwirkung aufnehmend, empfindend.

Perfectibilität — Vervollkommnungsfähigkeit.

Periode — ein bestimmter Zeitraum.

Phänomen — (150.) Erſcheinung; was fähig iſt, von Andern wahrgenommen zu werden.

Philoſoph — (13. 15.) der Weisheit Befliſſener, mit der Erforſchung des Ueberſinnlichen Vertrauter, das Weſen der Dinge Ergründender.

philoſophiren — (13.) ſich mit der Aufſuchung des Vernunftgrundes einer Aufgabe beſchäftigen.

Phyſik — die Wiſſenſchaft von den Naturkräften und ihren Wirkungen.

Phyſiognomie — Aeußeres Gepräge, oder die Fähigkeit der Darſtellung ſeines Charakters in und durch die äußere Geſtaltung.

Phyſiologie — Körperkunde der organiſchen Weſen.

phyſiſch — körperlich, den Naturgeſetzen der Körperwelt unterworfen.

plaſtiſch — durch und in äußerer Geſtaltung dargeſtellt.

Polarität — Vereinigung, Zuſammenfluß des Entgegengeſetzten.

populariſiren — dem nicht wiſſenſchaftlich gebildeten Volke verſtändlich machen.

poſitiv — bejahend, behauptend, ſeyend und wirkend.

Potenz — was eine Macht hat und durch ſie wirkt.

practiſch — in der Anwendung und im Gebrauche.

Prädeſtination — Vorherbeſtimmung.

Prädicat — (56. 65.) das einem Subjecte beigelegte oder abgeſprochene Merkmal.

Prämiſſe — höherer Grundſatz, Vorausſetzung, woraus Etwas abgeleitet wird.

Princip — oberſter regierender Grundſatz oder Triebkraft.

Problem — eine zur Auflöſung geſtellte Aufgabe.

Product — Erzeugniß, Frucht, Ergebniß.

Progreſſion — eine nach gleichmäßigem Maaße fortſchreitende Zahlen- oder Größenreihe.

Proſodie — Kenntniß des Versbaues, Versregeln-Inbegriff.

protenſiv — ausgedehnt, fortſchreitend in der Zeit.

Pſychologie — Seelenkunde, Wiſſenſchaft von den Zuſtänden und der Beſchaffenheit der Seele.

qualitativ — nach Maaßgabe der Beſchaffenheit, der Art und Weiſe.

quantitativ — nach Maaßgabe der Größe oder Menge.

Quinteſſenz — das innerſte, von aller Zuthat geſäuberte, Weſen eines Dinges.

Quotietät — Vielheit, Vielfältigkeit.

real — in der Wirklichkeit und auch außer der Vorſtellung vorhanden.

Realität — (86.) Wirklichkeit, Geſchick zur Verwirklichung des Endzwecks.

Receptivität — Empfänglichkeit, Aufnehmungsanlage.

reflectiren — zurückwerfen, beachten, in Ueberlegung ziehen.

Reformation — verbeſſernde Umgeſtaltung.

Reproduction — Wiedererzeugung, Erneuerung, Wiederholung.

Reſtauration — Wiederherſtellung, Erfriſchung.

Reſultat — das Ergebniß eines Verhaltens oder Unternehmens.

Scholastik — Spitzfindigkeit im Philosophiren.
somnambül — im Schlafe sich sinnlicher Empfindungen und Vorstellungen bewußt.
Sophisterei — die Kunst der Täuschung durch Scheinbeweis, oder der Ueberredung mittelst versteckter logischer Unrichtigkeit.
Speculation — das Nachdenken als Beschäftigung.
spirituell — geistiger Natur, dem Geiste einwohnend, untheilbar.
Station — Anhalte- oder Ruhepunct auf einem Wege.
Subject — (56.) die denkende oder handelnde Person, der Gegenstand, von welchen Etwas ausgesagt wird.
subjectiv — persönlich, wie es die Eigenthümlichkeit des Denkenden mit sich bringt.
Subordination — Unterordnung, in welcher das Eine von dem Andren abhängig ist.
Substantiv — Hauptwort.
Substanz — (121.) ein für sich, selbständig bestehendes Wesen.
Subtraction — Abzug, Abrechnung.
successiv — auf einander folgend, allmählig.
Surrogat — das, was die Stelle eines Andren ersetzt oder doch ersetzen soll.
Symbol — (222.) ein Gegenstand, durch welchen ein anderer oder die Vorstellung davon versinnbildet wird.
Symbolik — (223.) Geschicklichkeit im Gebrauche und in der Auslegung der Symbole.
symbolisch — im Symbole mitgetheilt.
sympathisiren — in der Sinnesweise übereinstimmen.
synonim — gleichbedeutend (obgleich an sich mit Nüancen, so jedoch nicht in Betracht gezogen werden).
Synonimik — die Kenntniß der Uebereinstimmung und Abweichung der Wortbedeutungen.
Syntax — Lehre von der Verbindung der einfachen Redesätze zum Sprachgebrauche.
Synthesis — (11.) Weitere Ausführung eines Grundsatzes und Ableitung der daraus zu entnehmenden Erkenntnisse.
synthetisch — (11.) in zusammengesetzter Reihe aus einem allgemeineren Satze gefolgert.
System — ein geordnetes Zusammengehöriges.
systematisch — (15.) in ein System gebracht.
Temperament — (189.) Einwirkungsart des leiblichen Gesammtzustandes auf das Gemüth.
Terminologie — Kenntniß des Gebrauchs der Worte zur Bestimmtheit der Begriffe.
theoretisch — in der Kenntniß und dem Verständnisse eines Gegenstandes beruhend.
tolerant — duldsam bei Verschiedenheiten der Vorstellungsart.
Toleranz — Duldsamkeit gegen die Glaubensartikel Andrer.

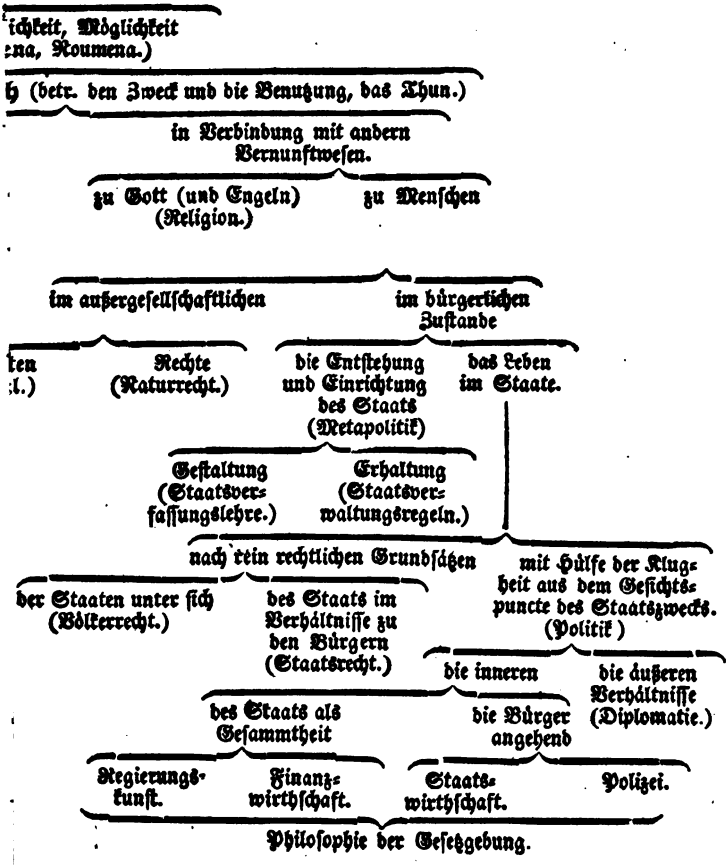
universell — allgemein, Allen gleichbedeutend.
vag — unbeständig, herumschweifend, unsicher.
Visionär — welcher geistige Gesichte zu haben wähnt.
Wesen — (21.) der Inbegriff dessen, wodurch die Dinge das sind, was sie sind und was sie von allem Andren unterscheidet, auch ebensoviel, als Substanz.

Druckfehler.

S.	Z.			lies:	statt
2	14	v.	u.	schon	chon
"	12	"	"	noch	auch
3	5	"	"	voraus,	voraus
7	9	v.	o.	den	dem
36	5	v.	u.	mehr,	mehr
44	2	v.	o.	=heit aus	=heit, aus
"	1	v.	u.	der	die
49	19	v.	o.	ständigkeit	ständigkeit
68	1	"	"	in	ist
71	9	v.	o.	die	sie
"	20	"	"	sie	die
81	21	"	"	ist	in
83	13	"	"	Denkkraft	Denkkraf
97	21	"	"	=tigkeit.	=tigkeit
124	10	"	"	=kampfe	=kampf
132	5	"	"	zertreten	treten
136	8	"	"	=fang in	=fang, in
137	5	"	"	wird,	wird
164	7	v.	u.	da deren	deren
193	4	"	"	und also	und sich also
203	1	"	"	189	193
207	17	v.	o.	derselben	desselben
214	11	v.	u.	181	182
223	13	v.	o.	es der	der
246	12	"	"	.	?

Leipzig, gedruckt bei Fr. Rüdmann.

COLL. REG. OXON. BIBL.


ichkeit, Möglichkeit
na, Roumena.)
h (betr. den Zweck und die Benutzung, das Thun.)
in Verbindung mit andern Vernunftwesen.
zu Gott (und Engeln) (Religion.)
zu Menschen
im außergesellschaftlichen
im bürgerlichen Zustande
ten
t.)
Rechte (Naturrecht.)
die Entstehung und Einrichtung des Staats (Metapolitik)
das Leben im Staate.
Gestaltung (Staatsverfassungslehre.)
Erhaltung (Staatsverwaltungsregeln.)
nach rein rechtlichen Grundsätzen
mit Hülfe der Klugheit aus dem Gesichtspuncte des Staatszwecks. (Politik)
der Staaten unter sich (Völkerrecht.)
des Staats im Verhältnisse zu den Bürgern (Staatsrecht.)
die inneren
die äußeren Verhältnisse (Diplomatie.)
des Staats als Gesammtheit
die Bürger angehend
Regierungskunst.
Finanzwirthschaft.
Staatswirthschaft.
Polizei.
Philosophie der Gesetzgebung.